

Philosophische Schriften

Band 4

**Wege und Irrwege des neueren
Umganges mit Heideggers Werk**

Ein deutsch-ungarisches Symposium

Herausgegeben von

István M. Fehér



Duncker & Humblot · Berlin

Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk

Ein deutsch-ungarisches Symposium

Herausgegeben von

István M. Fehér



Duncker & Humblot · Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk :
ein deutsch-ungarisches Symposium / hrsg. von István M.
Fehér. – Berlin : Duncker und Humblot, 1991
(Philosophische Schriften ; Bd. 4)
ISBN 3-428-07328-2
NE: Fehér, István M. [Hrsg.]; GT

Alle Rechte vorbehalten
© 1991 Duncker & Humblot GmbH, Berlin 41
Satz: Klaus-Dieter Voigt, Berlin 61
Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin 61
Printed in Germany
ISSN 0935-6053
ISBN 3-428-07328-2

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
Eröffnungsansprache des stellvertretenden ungarischen Kultusministers Károly Manherz	13
Hans-Georg Gadamer, Heidelberg: Grußwort an das Symposium	15
Otto Pöggeler, Bochum: Philosophie und Politik bei Heidegger und Hannah Arendt	17
Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Freiburg i. Br.: Technik, Politik und Kunst in den „Beiträgen zur Philosophie“	29
István M. Fehér, Budapest: Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz	43
J. C. Nyíri, Budapest: Heidegger und Wittgenstein	71
Walter Biemel, Aachen: Zu Heideggers Deutung der Kunst	85
Christoph Jamme, Bochum: „Zwiefalt“ und „Einfalt“. Heideggers Deutung der Kunst Cézannes	99
Hartmut Tietjen, Freiburg i. Br.: Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und Wissenschaftsidee (1933 - 1938)	109
Frithjof Rodi, Bochum: Wandlungen der hermeneutischen Situation im Blick auf Heideggers Frühwerk	129
Jean Grondin, Montréal: Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität	141
László Tengelyi, Budapest: Verantwortlichkeitsethische und fundamentalontologische Schuldauslegung	151

Mihály Vajda, Debrecen:

Heidegger und die Postmoderne 175

Béla Fila, Budapest:

Geschichtlichkeit als theologisches Problem – in Auseinandersetzung mit
Martin Heidegger 183

György Tatár, Budapest:

„Gott ist tot“ 193

Über die Autoren 205

Vorwort des Herausgebers

Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge, die auf einem dem Gedenken Martin Heideggers gewidmeten deutsch-ungarischen Symposium vom 2. bis 4. November 1989 in Budapest vorgetragen wurden. Ein Band mit denselben Abhandlungen in ungarischer Sprache wird etwa zur gleichen Zeit in Ungarn erscheinen. Vermehrt wurden die Beiträge des Symposiums um einen Vortrag, den Walter Biemel auf einem mit dem Budapester Symposium eng verbundenen Kolloquium an der Universität Budapest am 20. April 1990 gehalten hat. Im Gegenzug wird das in Budapest vorgetragene Referat von Klaus Held „Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger“, das schon vor dem Symposium für eine Festschrift vergeben worden war, in dieser selbst erscheinen (die Übersetzung in ungarischer Sprache erscheint immerhin im ungarischen Tagungsband).

Dem vorliegenden Band vorangestellt ist von ungarischer Seite die Eröffnungsansprache des stellvertretenden Kultusministers Károly Manherz sowie von deutscher Seite das Grußwort Hans-Georg Gadammers, der seit längerem mit Ungarn Kontakte gehabt und die Einladung demnach mit Freude angenommen hatte – die Reise jedoch aus gesundheitlichen Gründen absagen mußte; ein während des Symposiums telefonisch dem ungarischen Rundfunk gegebenes Interview hat er als Gelegenheit dazu benutzt, ein Grußwort an das Symposium zu richten, wofür wir ihm herzlich danken.

Wir danken gleichzeitig allen Teilnehmern der Tagung für ihre Bereitschaft, am Symposium teilzunehmen. Ein deutsch-ungarisches philosophisches Symposium fand seit längerem nicht statt – hätte auch nicht stattfinden können. Der 100. Geburtstag Martin Heideggers schien ein würdiger Anlaß zu sein, von ungarischer Seite die Initiative zu ergreifen, um abgebrochene Kontakte aufzunehmen und somit den Anschluß des ungarischen Geisteslebens an die klassische europäische Tradition nunmehr auch vor einer breiteren Öffentlichkeit zum Ausdruck zu bringen. (Dank dem Interesse, das das Projekt des Symposiums auch im internationalen Bereich hervorgerufen hat, hätte die Veranstaltung leicht in ein größeres internationales Treffen umgewandelt werden können – dazu war aber die Zeit zu knapp: wir freuten uns allerdings, als Vortragenden auch Herrn Jean Grondin aus Kanada bei uns zu haben.)

Wesentlich für das Zustandekommen des Symposiums war, daß sich schon seit einiger Zeit ein zunehmendes Interesse am Werk Heideggers in Ungarn gezeigt hatte. Ein Teil des philosophischen Bewußtseins hatte sich in allmähli-

cher Abwendung von den bloß ideologisch-politischen Vorurteilen des Marxismus immer mehr einer sachlich orientierten Rezeption der zeitgenössischen Philosophie, so auch der Heideggerrezeption und -forschung zugewandt. Daß 1984 eine von ideologischen Stempeln freie Heidegger-Monographie aus der Feder des Herausgebers dieses Bandes veröffentlicht werden konnte, dürfte wohl ein Indiz für die Wandlung der Grundstimmung gewesen sein. Dabei wurde immer mehr auch auf die neuere internationale, vor allem westdeutsche, Heideggerforschung und deren Ergebnisse rekurriert: Im kritischen Anschluß daran entfalteten sich verschiedene Richtungen der ungarischen Heideggerrezeption und -deutung. Es ist kaum übertrieben zu sagen, daß Heideggers Denken in den vergangenen Jahren zu einem der Kristallisationspunkte des geistigen Interesses in Ungarn geworden ist.

Hinsichtlich dieser Sachlage schien aufgrund schon bestehender Kontakte der Moment gekommen zu sein, einen ersten Austausch im engeren Fachgebiet zwischen deutschen und ungarischen Philosophen zu veranstalten, die sich mit dem Werk Heideggers beschäftigen. Der 100. Geburtstag Heideggers sowie die gerade zur Zeit des Symposiums erschienene ungarische Ausgabe von Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* sollten dem Fachsymposium einen würdigen Rahmen bzw. besondere Aktualität verleihen. Das Symposium, dessen Plan konkrete Formen während eines mit dem Titel *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* vom 24. bis 28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg veranstalteten Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung angenommen hatte, verstand sich jedoch weder als bloße Kontaktaufnahme noch als pure Gedenkfeier. Vielmehr sollte es ein Arbeitssymposium sein, womit auch dieses impliziert wurde: daß es zu einer Kontaktaufnahme unter Philosophen am besten kommen kann, wenn sie sogleich an die Sache kommen; und daß statt feierlicher Gedenkreden das „An-die-Sache-kommen“ zugleich *die* Art und Weise ist, des 100. Geburtstages Martin Heideggers in seinem Geiste zu gedenken.

Das Thema des Symposiums ist gemäß diesen Überlegungen gewählt worden. Es wurde immerhin umfassend formuliert. Es sollte den Referenten die Möglichkeit gegeben werden, angesichts der Interpretation des Heideggerischen Werks sowohl (eigene) Wege darzustellen als auch zu anderen Wegen (die im Titel als „Irrwege“ angesprochen sind) kritisch Stellung zu nehmen. Es ging auf jeden Fall um den neueren Umgang mit Heideggers Werk – und von diesem Umgang kann man ebenfalls sagen: Er „hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens“ (*Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 67). Die „Weisen des Besorgens“ waren für uns die Wege oder Irrwege des Umgangs, die so oder so den Zugang zu der Sache, d. h. Heideggers Werk, öffnen oder verlegen. In diesem Sinne Wege zu skizzieren oder Irrwege abzulehnen – das ist es, worauf es uns ankommen sollte.

In den hier veröffentlichten Aufsätzen ist also ein breites Spektrum von Auffassungen vertreten. Die Themen sind komplex, vielschichtig und daher erläuterungsbedürftig. Wie man leicht sieht, beziehen sich außerdem die Beiträge in sehr unterschiedlicher Weise auf das Thema.

Einen ersten Schwerpunkt stellt die Parallelisierung des Denkens Heideggers mit anderen bedeutenden Denkern unseres Jahrhunderts wie Hannah Arendt, Lukács und Wittgenstein dar (O. Pöggeler, I. M. Fehér, J. C. Nyíri). Das Thema „Politik“ bzw. „Philosophie und Politik“ ist in mehreren Beiträgen angesprochen worden. Otto Pöggeler entwickelt diese Beziehungen von den Denkwegen Martin Heideggers und Hannah Arendts her im Blick auf die Möglichkeiten der praktischen Philosophie; im Beitrag Friedrich-Wilhelm von Herrmanns geht es im wesentlichen um die Verortung des Politischen in Heideggers seinsgeschichtlichem Denken in Auseinandersetzung mit den im Zusammenhang des Nazi-Regimes gemachten Erfahrungen und Täuschungen; Hartmut Tietjen hat aufgrund bisher unbekannter Quellen und unveröffentlichter Dokumente einen breiteren und genaueren geschichtlichen Rahmen als bisher üblich zur Rekonstruktion und Deutung von Heideggers Rektoratsperiode und der darauf folgenden Zeit entworfen, wobei viele frühere Versuche als „Irrweg“ abgelehnt werden konnten; und es konnte nicht ausbleiben, das Thema der Politik auch im Beitrag über Heidegger und Lukács zumindest andeutungsweise heranzuziehen, zumal da in die Totalitarismen unseres Jahrhunderts neben dem Nazismus ja auch der Stalinismus gehört.

Dem Thema „Heidegger und die Kunst“ gilt der Beitrag Walter Biemels im allgemeinen und, mit Blick auf Heideggers Deutung der Kunst Cézannes, der Christoph Jammes im besonderen. Gleichsam als Ergänzung zum ersten zeigt von Herrmann im Schlußteil seines Beitrages, wie sich die Thematik der Kunst in den seinsgeschichtlichen Fragehorizont einfügt, und erhellt dabei auch den systematischen Zusammenhang, aus dem Heideggers berühmte Kunstwerk-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“ gedacht wurde. Dieses Referat unternimmt des weiteren den Versuch, die ganze Gedankenwelt des zweiten Hauptwerks Heideggers, der *Beiträge zur Philosophie*, und seinen Zusammenhang mit dem ersten Ausarbeitungsweg der Seinsfrage erläuternd kurz näherzubringen.

Hermeneutische Zusammenhänge werden in einem dem „Umgang mit Heidegger“ gewidmeten Band verständlicherweise vielfach diskutiert; eigens behandelt werden sie auf zwei verschiedenen Ebenen: im Beitrag von Jean Grondin sozusagen „von innen“, in dem von Frithjof Rodi „von außen“. Grondin versucht in Auseinandersetzung mit den neueren, vor allem französischen, aber auch deutschen Interpretationen, welche das Fehlen einer Ethik in Heideggers Denken als einen der gravierendsten Mängel seiner Philosophie ansehen und manchmal sogar mitverantwortlich für Heideggers politische Verstrickung machen, zu zeigen, daß das Fragen der Seinsfrage selbst, die

Ontologie, die „ursprüngliche Ethik“ sei und daß die existenziale Analytik von *Sein und Zeit* antizipierende „Hermeneutik der Faktizität“ von ethischen, ja sogar aufklärerisch-ideologiekritischen (weil nach Selbstdurchsichtigkeit strebenden) Motiven durchdrungen ist. Der vom jungen Heidegger geprägte Begriff der „hermeneutischen Situation“ läßt sich wohl auf die Heidegger-Forschung selbst anwenden, deren Wandlungen im Blick auf Heideggers Frühwerk Rodis Referat galt; neben einem Überblick über die neue Forschungssituation hat er die Möglichkeiten – Chancen oder Gefahren – sowie die Alternativen der Heidegger-Forschung zum Gegenstand der Reflexion gemacht.

Wurden Chancen oder Gefahren, Wege und Irrwege der Forschung im Schlußteil von Rodis Referat angesprochen, so sind Chancen und Gefahren, Wege und Irrwege des theologischen Umganges mit Heideggers Werk im Beitrag von Béla Fila am Leitfaden des sowohl Heidegger als auch der Theologie allerwichtigsten Begriffs der Geschichtlichkeit skizziert worden. Derselbe Begriff diente dem Beitrag von György Tatár dazu, Nietzsches Spruch vom Tode Gottes und dessen Interpretation bei Heidegger im Spannungsfeld von Metaphysik und Theologie zu erläutern. Das Thema der Geschichtlichkeit wird als Untersuchungsfeld auch im Vergleich von Heidegger und Lukács hervorgehoben, und dem Entstehen dieses Begriffs im Frühwerk Heideggers galten einige zusammenfassende Hinweise im Beitrag Rodis. Geschichte kam schließlich im Referat von Mihály Vajda in dem Sinne vor, daß Heideggers Verhältnis zu jener Epoche des europäischen Menschentums, die als Moderne bzw. Post-moderne bezeichnet zu werden pflegt, erläutert wurde.

Ging Grondins Beitrag zu Heideggers früher Hermeneutik von der französischen Debatte und der gegen diese aufgestellten These aus, Ontologie bedürfe nicht erst der Ergänzung durch eine Ethik, so unterzog das Referat von László Tengelyi – ebenso von dem französischen Philosophieren der Gegenwart ausgehend – ein „ethisches“ Problem der Untersuchung; die an den einschlägigen Gedankengängen von *Sein und Zeit* vollzogene „fundamentalontologische Schuldauslegung“ wird hier zugleich in die Perspektive einer umfassenderen problemgeschichtlichen Rekonstruktion eingebettet.

Der Band zeigt insgesamt eine eigentümliche Koinzidenz in den für wesentlich gehaltenen Themen: Kunst, Politik, Hermeneutik, Ethik (bzw. praktische Philosophie) werden immer wieder von verschiedenen Blickrichtungen her zur Diskussion gestellt. Will man die Referate im Überblick etwas schematisch charakterisieren, so lassen sie sich inhaltlich etwa nach folgenden Hinsichten ordnen. Angesichts des Werks Heideggers wird in den Referaten insbesondere das Frühwerk, die Rektoratsperiode, die *Beiträge*, sowie das Thema der Kunst und Geschichtlichkeit behandelt. Es wird andererseits Bezug genommen auf zeitgenössische Denker (Hannah Arendt, Lukács, Wittgenstein), und es werden Paralellisierungen mit ihnen ausgearbeitet. Und die behandelten

Fragebereiche betreffen dann einmal die traditionellen Fachdisziplinen der Ethik, der Ontologie, der Hermeneutik, der Theologie – eine Charakterisierung freilich, die Heidegger selbst ohne weiteres abgelehnt hätte –, sowie, auf einer anderen Ebene, die Themen der Politik, Technik, Kunst, Geschichte und Ideologie.

Um Wege und Irrwege geht es hier, genauer betrachtet, auf mindestens drei Ebenen: zum einen in bezug auf die Denker selbst (Heidegger, Arendt, Wittgenstein, Lukács usw.), zum anderen in bezug auf die Forschung bzw. verschiedene Forschungs- und Rezeptionsrichtungen und zum dritten in bezug auf die in den Referaten selbst entwickelten eigenen Wege (mit oder ohne die abgelehnten bzw. kritisierten Irrwege).

Das Symposium verstand sich im wesentlichen als einen ersten Schritt auf dem Wege weiterer Austausche und Gespräche. Dafür, daß dieses erste Treffen in Zusammenarbeit mit der 1987 neugegründeten Ungarischen Gesellschaft für Philosophie möglich geworden ist, gilt unser Dank vielen. Die Veranstaltung hätte vor allem nicht ohne die dankenswerte Unterstützung des Budapester Goethe-Instituts zustande kommen können. Bei dessen Direktor, Herrn Dr. Egon Graf von Westerholt, der vom ersten Moment an die Idee des Symposiums begeistert aufgenommen und sich energisch dafür eingesetzt hat, bedanken wir uns recht herzlich. Zu Dank verpflichtet sind wir auch den anderen Förderern des Symposiums: dem ungarischen Kultusministerium und insbesondere dem stellvertretenden Kultusminister, Herrn Prof. Dr. Károly Manherz, sowie der Thyssen-Stiftung und der Soros Foundation, deren großzügige Unterstützungen die Veranstaltung im wesentlichen ermöglicht haben. Und Dank gebührt auch der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, die für diese Veranstaltung ihren großen Kongreßsaal (das sog. „alte Parlament“) zur Verfügung gestellt hat. Nicht zuletzt gilt unser Dank Herrn Prof. Norbert Simon, daß er eine Veröffentlichung der Tagungsergebnisse in der vorliegenden Form ermöglicht hat. Zusammen mit den Verfassern danken wir auch dem Verlag Duncker & Humblot für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe „Philosophische Schriften“. Mein Dank gilt auch Herrn Dieter H. Kuchta für die freundliche Mitarbeit.

I. M. F.

Redaktionelle Anmerkung: In die Zitiergewohnheiten der Autoren ist nur wenig eingegriffen worden. Es wurde jedoch der Versuch unternommen, die Zitationsweisen nicht nur innerhalb der einzelnen Aufsätze, sondern, soweit wie möglich, auch innerhalb des Bandes zu homogenisieren. Zitate, die im laufenden Text in Klammern angegeben waren, wurden in dieser Form beibehalten und nicht in Anmerkungen verwandelt. Es wurde weiterhin darauf verzichtet, alle Heideggerzitate aus möglichst denselben Ausgaben nachzuweisen. Für Mitarbeit bei der Redaktion bin ich meiner Frau zu Dank verpflichtet. Den Herren cand. phil. Tibor Schwendtner und cand. phil. György Balázs danken ich herzlich für die Hilfe beim Lesen der Korrekturen.

Heidegger und Lukács Eine Hundertjahresbilanz

Von István M. Fehér, Budapest

Wenn es im Jahre des 100. Geburtstages Martin Heideggers angemessen ist, sich aus diesem Anlaß auf die Bedeutung seines Denkens vom Stand der erfreulich fortschreitenden Edition seiner Werke erneut zu besinnen, unseren Umgang mit ihm in diesem gewandelten Lichte neu zu bedenken und seine Aktualität für uns zum Gegenstand immer wieder erneuter Reflexion zu machen: so dürfte es ebenso angebracht sein, vom heutigen Wissensstand seines Werkes diejenigen Kontakte und Parallelen aufzunehmen und womöglich zu vertiefen, die früher von verschiedenen Seiten und Blickrichtungen her bereits zu unterschiedlichem Grad der Ausarbeitung kamen. Daß das Denken Heideggers mit demjenigen zeitgenössischer Denker in Zusammenhang gebracht wird – zumal da diese in ihren Schriften Bezug auf Heidegger nahmen, der dann in der Sekundärliteratur unterschiedlich weiterentwickelt und thematisiert worden ist –, kann freilich Wesentliches nur dann erbringen, wenn, erstens und negativ, der Gesichtspunkt, aus welchem die Parallele entworfen ist, das beiden Denkern je Eigene nicht unkenntlich macht bzw. das ihnen je Eigene nicht zugunsten banaler Übereinstimmungen oder Gegensätze weitgehend in den Hintergrund drängt; und zweitens, positiv, wenn sich aus der skizzierten Parallele eine möglichst neue Beleuchtung beider Denker ergibt, solche, die dann gelegentlich auch für die weitere Interpretation der fraglichen Denker fruchtbare Ansätze abgibt.

Den Anlaß zu einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen Heidegger und Lukács gibt nun zunächst der Befund, daß Lukács sich in seinen Schriften vom Ende des zweiten Weltkrieges bis hin in die sechziger Jahre wiederholt mit Heideggers Denken auseinandergesetzt hat;¹ und zweitens, daß die Untersuchung dieses Themas in der Literatur keineswegs unbekannt ist.² So nahe-

¹ Vgl., um nur die wichtigsten Stellen zu erwähnen, vom Aufsatz „Heidegger redivivus“ ausgehend über das betreffende Kapitel der *Zerstörung der Vernunft* bis hin zur späten *Ontologie*. Bezugnahmen Heideggers auf Lukács hingegen sind mir nicht bekannt. Der Name Lukács' taucht jedoch in einem an Karl Jaspers gerichteten Brief Heideggers vom 12. August 1949 auf, und zwar in bezug auf die erste oben erwähnte Schrift (s. M. Heidegger – K. Jaspers: *Briefwechsel 1920 - 1963*, hrsg. von W. Biemel und H. Saner, Frankfurt a.M./München/Zürich 1990, S. 180).

² Siehe hierzu die Arbeiten von Lucien Goldmann, vor allem: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik*,

liegend und selbstverständlich es nun immerhin ist, die betreffende Untersuchung an dem anzusetzen, was Lukács über Heidegger im Laufe mehrerer Jahrzehnte gesagt hat, so schicksalhaft würde es sich andererseits erweisen, zu meinen, durch die Erörterung und Prüfung von Lukács' Äußerungen über Heidegger ließe sich ihr Verhältnis schon hinreichend ermessen. Ein solches Vorgehen verspricht nur dann fruchtbar zu sein, wenn man das Verhältnis von Heidegger und Lukács nicht nur einseitig von Lukács' Verständnis her ins Auge faßt, d. h. wenn man über Heideggerkenntnisse verfügt, die man nicht ausschließlich von Lukács – bzw. einer der sich vorwiegend an ihm orientierenden Interpretationsrichtungen – gewonnen hat, und die u. a. ermöglichen, auf Lukács' Gedanken mögliche Antworten im Geiste Heideggers zu rekonstruieren. Wenn man nun im Besitz ursprünglicher Heideggerkenntnisse Lukács' diesbezügliche Erörterungen genauer einzuschätzen vermag, dann kann man zwar mit mehr Sicherheit Lukács' Argumente – damit auch *sein* Verhältnis zu Heidegger – beurteilen, kaum aber dadurch auch schon ungezwungen zu Ansätzen für die genannte *Parallelisierung* gelangen. Hierzu mag es noch eines weiteren Schrittes bedürfen, der sich nun auch über die kritische Prüfung von Lukács' Charakterisierungen erhebt.

Diesen methodischen Überlegungen entsprechend, möchte ich nun im folgenden den Versuch unternehmen, erstens, auf Lukács' Heideggerkritik etwas einzugehen, wobei die Stichhaltigkeit der genannten Kritik an Maßstäben eines bereits über Lukács hinausgehenden Heideggerverständnisses ermessen wird; und dann, zweitens, den Boden des Für und Wider von Lukács' Heideggerdeutung zugunsten einer Dimension zu verlassen, aus der ich sowohl die Untersuchung ihres Verhältnisses wie auch die Parallelisierung ihres Denkwegs ursprünglich ansetzen zu können hoffe.

I.

Will man den ganzen Denkweg Martin Heideggers in seinem Hauptanliegen, wie es nun in seinen beeindruckenden Dimensionen immer mehr ans Licht kommt, zusammenfassend charakterisieren, so geht man wohl mit folgender Formulierung nicht fehl: Heidegger war ein revolutionärer Denker, dem es darum ging, die ganze Tradition der abendländischen Philosophie angesichts ihrer tiefgreifenden Krise und Entwurzelung in unserem Jahrhundert im Rückgang auf die Griechen und die von ihnen gestellte Frage nach

Zürich/New York 1945, S. 241 ff.; ders.: *Lukács et Heidegger*. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour, Paris 1973, deutsch: *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Texteinrichtung und Einleitung von Youssef Ishaghpour, Darmstadt und Neuwied 1975. In einem früheren Aufsatz versuchte ich, mich mit Goldmanns Thesen auseinanderzusetzen: „Attack Against the Absolute: Lukács and Heidegger“, in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica* 16 (1982), S. 185 - 190.

dem Sein radikal in Frage zu stellen. Das bereits zur Zeit von *Sein und Zeit* mit dem Titel „Destruktion“ bezeichnete Streben,³ das beim späten Heidegger zu einer großangelegten Auseinandersetzung mit der ganzen Geschichte der europäischen Philosophie (genannt „Metaphysik“) wird, führt dementsprechend dazu – oder besser: zu solchem Streben gehört von vornherein unabdingbar –, daß die der traditionellen Metaphysik eigenen Grundbegriffe wie Subjekt, Objekt, Ich, Ego, Substanz, Geist usw., weit davon entfernt, mit einigen Verbesserungen oder gar als selbstverständlich übernommen zu werden, vielmehr auf ihren Ursprung hin radikal befragt und überprüft werden.⁴ Die Bedeutung Heideggers besteht von hier aus gesehen nicht zuletzt darin, das Geschehen des abendländischen Denkens mit einer Radikalität, die nach Hegel kaum ein anderer zu wagen wußte, wieder zu denken versucht zu haben.

Von diesem Vorverständnis des Heideggerschen Werks her – welches nun im Lichte der fortschreitenden Gesamtausgabe seiner Werke als immer besser belegbar erscheint, das das sorgfältige Lesen jedoch auch anhand der früher veröffentlichten Texte seit längerem bereits gewinnen konnte – läßt sich sagen, daß die von Lukács gegen Heidegger wiederholt geltend gemachten Vorwürfe des Idealismus, oder gar subjektiven Idealismus, bzw. des Irrationalismus⁵ einen Fragehorizont voraussetzen, den Heideggers Denkperspektive von Anfang an bereits überwunden, zumindest aber von Grund aus fraglich gemacht hat. Was den Einwand des Idealismus angeht, so darf man in diesem Zusammenhang an die bereits zur Zeit von *Sein und Zeit* vollzogene Kritik an der erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise erinnern: Idealismus und

³ Vgl. *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 19 ff. Das besagte Streben taucht bereits im Ausgangspunkt des zu *Sein und Zeit* führenden Weges, im Jahre 1923 auf; s. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe (= GA), Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M. 1988, S. 75 f., 108. Siehe ferner das im Oktober 1922 entstandene, erst kürzlich edierte Manuskript Heideggers: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, hrsg. von H.-U. Lessing, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), S. 235 - 269, hier: S. 249. Laut der Nachschrift Franz Joseph Brechts hat Heidegger am 20. Mai 1920 gesagt, daß „die phänomenologische Destruktion nicht pure Zerstörung ist, sondern ein bestimmt gerichteter Abbau“, „ein Teil der philosophischen Methode selbst“. Ferner wird von „Destruktion“ auch schon in der Jaspers-Rezension 1919/21 gehandelt (vgl. in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1976, S. 34).

⁴ Vgl. z.B. *Sein und Zeit*, S. 22, 45 ff., 229. Der erwähnte Zusammenhang wird bereits in den zum Hauptwerk führenden Vorlesungen klar, so z.B. in der berühmten Vorlesung des Sommersemesters 1923; s. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 21 ff.

⁵ Vgl. z.B. G. Lukács: „Heidegger redivivus“, in: *Sinn und Form* 1, 1949, Heft 3, S. 37 - 62, wiederabgedruckt in: ders.: *Existentialismus oder Marxismus?* Aufbau-Verlag, Berlin 1951, S. 161 - 183, hier bes. S. 161, 169, 171, 179; *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke, Bd. 9, Neuwied 1962, S. 431 ff., 442 ff., 446; *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, Werke, Bd. 13, hrsg. von F. Benseler, Darmstadt und Neuwied 1984, S. 380, 388, 394.

Realismus, so ließe sich wohl Heideggers Argument zusammenfassen,⁶ stimmen insofern überein, als sie sich in ihrem Streit bezüglich der Frage, ob neben dem Subjekt auch noch eine Welt vorhanden und wie deren Existenz zu beweisen sei, oder wie das erkennende Subjekt „aus seiner inneren ‚Sphäre‘ hinaus[kommt] in eine ‚andere und äußere‘“,⁷ vom erkennenden Subjekt ausgehen, für das erst solche Probleme entstehen. Sei es nun, daß man für die Priorität der „Welt“, sei es, daß man für die des „Subjekts“ optiert, dabei dieses auf jene oder jene auf dieses zurückführt: dies ändert zunächst nichts am Ansatz beim erkennenden Subjekt. Erkennen sei hingegen – so Heideggers These – keineswegs die ursprüngliche Seinsart des menschlichen Daseins, welches als In-der-Welt-sein vielmehr immer schon bei seiner Welt ist und von seiner inneren Sphäre daher nicht erst in eine äußere hinauszukommen braucht – eines Beweises der Vorhandenheit der Außenwelt folglich ja gerade nicht bedarf. Erkennen selbst sei vielmehr eine Seinsart des Menschen, und zwar eine abgeleitete, in der man „einen neuen *Seinsstand* zu der [...] je schon entdeckten Welt“⁸ gewinnt. Zur Aufgabe stehe demgemäß eine ursprüngliche Charakterisierung des menschlichen Daseins, die der von Heidegger sogenannten existenzialen Analytik zugewiesen wird, und zwar in Absicht auf die Gewinnung der ontologiebildenden Kategorien; solche Charakterisierung behandelt den Fragehorizont der Erkenntnistheorie von Anfang an als etwas, womit sie sich gerade nicht naiv identifiziert, sondern was sie vielmehr abzuleiten bzw. zu erklären bestrebt ist.

In Anbetracht des Irrationalismusverdachts ist auf zweierlei aufmerksam zu machen. Erstens auf dieses, daß der Begriff „Irrationalismus“, der die Kritik Lukács' leitet, ebenso vag wie verschwommen bleibt – ohne allerlei Konsistenz und Kohärenz. Ähnliches gilt für seinen Gegenbegriff „Rationalismus“. Kolakowskis äußerst kritischer Stellung zu Lukács sind in diesem Zusammenhang kaum Vorbehalte entgegenzusetzen: Der Lukács'sche Begriff von Irrationalismus, so schreibt er, ist „nicht nur überaus verschwommen, unbestimmt und phantastisch weitgefaßt, sondern er ist auch in vielen Punkten nahezu das genaue Gegenteil dessen, was man normalerweise als Irrationalismus zu betrachten pflegt“. „Für Lukács sind [...] alle, die keine orthodoxen Marxisten sind, Irrationalisten. [...] Irrationalisten sind [...] alle, die nicht an die ‚Dialektische Vernunft‘ glauben, die Lukács von Hegel übernahm“.⁹ Zu der

⁶ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 200ff., bes. S. 207f., ferner ebd., S. 59ff.; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1979, S. 294ff.; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1975, S. 237f. Vgl. noch *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, GA, Bd. 45, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1984, S. 17f., 24; *Vier Seminare*, Frankfurt a.M. 1977, S. 31f.

⁷ *Sein und Zeit*, S. 60. Vgl. ebd., S. 206. In seinsgeschichtlichem Zusammenhang vgl. *Grundfragen der Philosophie*, S. 18.

⁸ *Sein und Zeit*, S. 62.

letzten Bemerkung läßt sich folgendes hinzufügen: Wenn Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* die Behauptung wagt, der zufolge „Hegel [...] die absolute Spitze der rationalistischen Methode bedeutet“,¹⁰ so müßte er, um die Dialektik Hegels gerade im Hinblick auf diejenigen Schwierigkeiten, die er selbst eben in diesem Werk im Zusammenhang von Hegels System entdeckt, retten zu können, eine Neuformulierung der Dialektik durchführen oder zumindest in die Wege leiten. Dies bleibt jedoch nicht nur aus, sondern Lukács knüpft an die Dialektik – den gerade von ihm selbst bei Hegel ans Tageslicht gebrachten Schwierigkeiten gleichsam spottend – eben in dem von Hegel herausgearbeiteten Sinne von Dialektik an.¹¹ Dieser Sachverhalt ändert sich in seinen späteren Denkphasen nicht wesentlich, ja die Hegelkritik wird in seinen späteren Werken immer formaler, immer weniger sachlich. Lukács' Anlehnung an Hegel, die an wesentlichen Punkten mit seinem Vorverständnis des Marxismus im Sinne einer Fortsetzung und Konkretisierung der Identitätsphilosophie Hegels verknüpft wird, bleibt somit angesichts der ausgebliebenen Auseinandersetzung mit den begrifflichen Grundlagen der Dialektik Hegels undurchsichtig und dogmatisch. Heideggers Bemerkung, das blinde Nachmachen der Dialektik sei nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar so sehr möglich, „daß einem solchen abgelösten Denkgebaren schließlich nichts mehr widerstehen kann und ihm alle Türen öffnen – Türen allerdings, durch die wir von einer Leere in die andere fallen und gar in der Meinung, es sei die Fülle der Wirklichkeit, die wir da beherrschen“:¹² diese Bemerkung trifft überraschenderweise auch auf Lukács zu. Denn es genüge nur darauf hinzuweisen, daß Lukács, nachdem er im *Jungen Hegel* „die besondere Stellung“ Hegels darin erblickt hatte, „eine *dialektische* Logik zu schaffen“, sogleich einer näheren Auseinandersetzung auswich, indem er hinzufügte: „Die Verwirklichung dieser Tendenz durch Hegel liegt freilich außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung“.¹³ Wenn der Maßstab der Kritik, die Dialektik, unbegründet

⁹ L. Kolakowski: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall*, München 1981, Bd. 3, S. 311f.

¹⁰ Vgl. G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik Verlag, Berlin 1923, S. 154. (Die Erstausgabe wird zitiert, deren Paginierung auch in der Werkausgabe [Lukács: *Werke*, Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968] und in der Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand [SL 11, Neuwied und Berlin 1970] beibehalten ist.)

¹¹ Siehe meinen Vortrag in Ferrara, „L'interpretazione della filosofia classica tedesca in „Storia e coscienza di classe“, in: *Discorsi. Ricerche di storia della filosofia* 9 (1989), Heft 1, S. 41 - 60.

¹² *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, Frankfurt a. M. 1980, S. 104f. Siehe ähnlicherweise *Heraklit*, GA, Bd. 55, hrsg. von M. S. Frings, Frankfurt a. M. 1979, S. 116f.

¹³ G. Lukács: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin und Weimar 1986, S. 504. Vgl. später etwa den in der *Ontologie* auftauchenden, aus Heideggers Sicht ins Leere stoßenden, weil recht äußerlich-dialektischen Einwand, gemäß dem bezüglich der „Widersprüchlichkeit von Seiendem und Sein, von uneigentlichem und eigentlichem Dasein [...] die dialektische Bewegung, das wechselseitige

und unthematisiert bleibt, dann wird jedweder Rekurs auf sie ganz willkürlich; Dialektik wird zu dem, als was der späte Heidegger sie einmal bezeichnet hat: zur „Diktatur des Fraglosen“.¹⁴

In *Geschichte und Klassenbewußtsein*, diesem fortgeschrittensten, fruchtbar widersprüchlichen Werk Lukács', findet sich zwar noch ein scharfsinniger Hinweis auf „die notwendige Korrelation von Rationalität und Irrationalität“, und es taucht da eine ebenso wichtige Beschränkung auf, gemäß der „der Begriff des ‚Rationalismus‘ nicht abstrakt und unhistorisch überspannt werden [darf]“ bzw. „es nicht angeht, den ‚Rationalismus‘ [...] zu einem überhistorischen Prinzip im Wesen des menschlichen Denkens zu machen“¹⁵ – Bemerkungen, die dem Autor des *Jungen Hegel*, der *Zerstörung der Vernunft* und der *Ontologie* in Erinnerung zu rufen man nur allzu oft Gelegenheit finden könnte.

Lukács' Bemerkung über „die notwendige Korrelation von Rationalität und Irrationalität“ veranlaßt uns aber zweitens um so mehr, einen kurzen Blick auf Heideggers diesbezügliche Position zu werfen, weil die besagte „Korrelation“ auch Heidegger gerade nicht unbekannt blieb. Vielmehr ist sie häufig in seinem Werk aufzufinden – ja, man kann sogar sagen, daß sie ihm einen wesentlichen Anstoß und eine immer fortreibende Anregung zu neuen Denkansätzen gab.

Es werden gegen das Gegensatzpaar Rationalismus-Irrationalismus bereits in Heideggers Habilitationsschrift Bedenken angemeldet: „Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*, Mystik als irrationalistisches Erleben ist *ziellos*“,¹⁶ heißt es unter den Schlußfolgerungen der Habilitationsschrift, und in Heideggers Versuch, die Seinsfrage zu stellen, spielt dann in den zwanziger Jahren die Einsicht eine wesentliche Rolle, die die Metaphysik ablehnende und die menschlichen Lebensfragen in den Vordergrund stellende sog. antimetaphysische Tradition sei im Grunde nichts anderes als die notwendige Ergänzung und Begleiterin jener metaphysischen Tradition, die angesichts der „faktischen Lebenserfahrung“ von Aristoteles bis hin zu Husserl in zunehmendem Maße blind wurde¹⁷ – eine Einsicht, die

Umschlagen der gegensätzlichen Kategorien ineinander [...] seiner [Heideggers] Einstellung völlig fremd“ sei (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, Werke, Bd. 13, S. 387f.).

¹⁴ *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA, Bd. 13, hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 1983, S. 212. Zu Lukács' Verhältnis zu Hegel und zu seiner Konzeption von Rationalismus und Dialektik überhaupt s. meine Aufsätze „Lukács e la filosofia contemporanea: Il problema della ragione“ (in: *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie 10 [1988], S. 269 - 298, bes. S. 281 ff.) und „Lukács e Sartre: Due itinerari filosofici a confronto“, in: *Il marxismo della maturità di Lukács*, hrsg. von G. Oldrini, Primi, Neapel 1983, S. 159 - 190, bes. S. 186 ff.

¹⁵ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 126, 125 (Anm.), 126.

¹⁶ *Frühe Schriften*, GA, Bd. 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1978, S. 410.

ihm den Anstoß dazu gegeben hat, die Seinsfrage weniger in Abwendung von der antimetaphysischen Tradition als vielmehr gerade in Zuwendung zu ihr – d. h. nicht so sehr im Ausgang vom theoretischen Verhalten des Menschen als vielmehr von seiner rechtverstandenen „natürlichen Einstellung“ her – zu erneuern und hierdurch zugleich den uralten Gegensatz zwischen Metaphysik und Lebensphilosophie (man könnte aber auch sagen: zwischen Rationalismus und Irrationalismus) zu überwinden. „Der Irrationalismus – als Gegenspiel des Rationalismus –, so heißt eine explizite Besinnung auf diesen Sachverhalt in *Sein und Zeit*, „redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist“.¹⁷ Von der seinsgeschichtlichen Besinnungsebene her spricht dann Heidegger von dem geschichtlichen „Wechselspiel zwischen ‚Rationalismus und Irrationalismus‘“¹⁸ – das „Irrationale“ bezeichnet er dabei als „Milchbruder des ‚Rationalen‘“,²⁰ als dessen „Mißgeburt“²¹ –, oder vom „unwürdige[n] Versteckspiel [. . .] zwischen dem Irrationalen und Rationalen“,²² vom „Wechselgeschäft“, in das sich beide „verstricken“²³ – und bis zum Ende der sechziger Jahre bleibt seine Stellung unverändert: „Solange die Ratio und das Rationale in ihrem eigenen noch fragwürdig bleiben“, heißt es im Aufsatz über „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, „ist auch die Rede von Irrationalismus bodenlos“.²⁴ – Damit dürfte sich der Irrationalismusverdacht

¹⁷ „[. . .] die Auslegung des faktischen Lebens könnte der traditionellen Seinslehre gerade dadurch verfallen, daß sie diese Lehre als einen unüberwundenen Gegensatz stehen und sich dabei auf eine verborgene Weise doch noch von ihr bestimmen läßt“ (O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983, S. 29).

¹⁸ *Sein und Zeit*, S. 136. In bezug auf das Verhältnis von Rationalem und Irrationalem taucht der Ausdruck „Schielen“ auch in der Kunstwerk-Abhandlung auf; vgl. in: *Holzwege*, GA, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977, S. 9f.

¹⁹ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976, S. 136. Wobei der Irrationalismus, so führt Heidegger fort, „nur die offenkundig gewordene Schwäche und das vollendete Versagen des Rationalismus [ist] und damit selbst ein solcher. Irrationalismus ist ein Ausweg aus dem Rationalismus, welcher Ausweg nicht ins Freie führt, sondern nur noch mehr in den Rationalismus verstrickt, weil dabei die Meinung erweckt wird, dieser sei durch bloßes Neinsagen überwunden [. . .]“ (ebd.). Vgl. hierzu: „der Irrationalismus als Absage an die ratio herrscht unerkannt und unbestritten in der Verteidigung der ‚Logik‘, die glaubt, einer Besinnung auf den λόγος und auf das in ihm gründende Wesen der ratio ausweichen zu können“ (*Brief über den „Humanismus“*, in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, S. 349).

²⁰ Und als „in gleicher Weise bodenlos und überdies jeweils noch abhängig von der Art, wie das ‚Rationale‘, das man verneint, zuvor bestimmt worden“ ist (*Hölderlins Hymne „Andenken“*, GA, Bd. 52, hrsg. von C. Ochwadt, Frankfurt a. M. 1982, S. 133).

²¹ „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: *Holzwege*, GA, Bd. 5, S. 10.

²² *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. 2, S. 372.

²³ „Am bedenklichsten ist [. . .] der Vorgang, daß sich der Rationalismus und der Irrationalismus gleichermaßen in ein Wechselgeschäft verstricken, aus dem sie nicht nur nicht herausfinden, sondern nicht mehr herauswollen“ (*Zur Seinsfrage*, in: GA, Bd. 9, S. 388).

²⁴ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, S. 79. – Siehe noch: „Das Vertrauen zur Vernunft und die darin mächtige Herrschaft der ratio dürfen wir nicht einseitig als

einmal im Blick auf Lukács' Versagen, den als Maßstab der Kritik in Anspruch genommenen Begriff näher zu erläutern und zu begründen, und zum anderen im Blick auf Heideggers rekonstruierbare Er widerungen auf den genannten Verdacht, auf doppelte Weise als gegenstandslos erwiesen haben.

Zur Abrundung der bisherigen Darstellung sei noch angemerkt, daß Lukács' Begegnung mit Heidegger zu einer Zeit erfolgt, da sein Denken auf erstarrte und zum Teil von ihm selbst bereits überwundene Positionen zurückgefallen war. Hinsichtlich seines eigenen nunmehr ausgebildeten gedanklichen Horizontes ist Lukács nicht imstande, die tiefere Dimension von Heideggers Denken, die sich um die Überprüfung und Überwindung der Metaphysik dreht, sachlich angemessen einzuschätzen; er bezieht Heidegger vielmehr von der eigenen Denkposition her in diese selbst ein, die einen Rückfall auf die Metaphysik darstellt.²⁵ So können dann seine Vorwürfe des Idealismus,

Rationalismus fassen; denn in den Umkreis des Vertrauens zur Vernunft gehört auch der Irrationalismus. Die größten Rationalisten verfallen am ehesten dem Irrationalismus, und umgekehrt: wo der Irrationalismus das Weltbild bestimmt, feiert der Rationalismus seine Triumphe. [...] Nicht nur der Irrationalismus, sondern erst recht der Rationalismus [...] 'leben' und sichern sich aus der *Angst vor dem Begriff*“ (Nietzsche, Bd. 1, S. 531). „Was ist das – die Ratio, die Vernunft? Wo und durch wen wurde entschieden, was die Ratio ist? [...] Wenn das, was als Ratio gilt, erst und nur durch die Philosophie und innerhalb des Ganges ihrer Geschichte festgelegt wurde, dann ist kein guter Rat, die Philosophie zum voraus als Sache der Ratio auszugeben. Sobald wir jedoch die Kennzeichnung der Philosophie als eines rationalen Verhaltens in Zweifel ziehen, wird in gleicher Weise auch bezweifelbar, ob die Philosophie in den Bereich des Irrationalen gehöre. Denn wer die Philosophie als irrational bestimmen will, nimmt dabei das Rationale zum Maßstab der Abgrenzung, und zwar in einer Weise, daß er wiederum als selbstverständlich voraussetzt, was die Ratio ist“ (*Was ist das – die Philosophie? / Che cos'è la filosofia?*, Melangolo, Genova 1981, S. 10). Diese Überlegung taucht bereits Anfang der zwanziger Jahre auf: „Was heißt irrational? Das bestimmt sich doch nur an einer Idee von Rationalität. Woraus erwächst deren Bestimmung?“ [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 45]. Siehe hierzu in bezug auf Heideggers frühe Vorlesungen F. Hogemann: „Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920“ und Th. Kisiel: „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers“, *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), S. 54 - 71, 91 - 120, hier bes. S. 62, 106.

²⁵ Sofern Nicolai Hartmann auf den späten Lukács zugestandenermaßen eine kaum gering zu schätzende Wirkung ausgeübt hat, kann Heideggers Kritik an jenem in vielerlei Hinsicht auf diesen bezogen werden. Hartmann gehört unter diejenigen, die Anfang der zwanziger Jahre in Abkehr vom herrschenden erkenntnistheoretischen Philosophieren die Bewegung einer Wiederbejahung der Metaphysik bzw. die Rückkehr zu ihr in Gang gesetzt haben, und er selber hat hierzu mit seinem grundlegenden 1921 erschienenen Werk *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* auch erheblich beigetragen. Das Erkenntnisproblem sieht Hartmann als metaphysisches Problem an, und auch in *Sein und Zeit* wird das Erkenntnisproblem ontologisch behandelt. Versteht Hartmann die Rückwendung zur Metaphysik nicht als einen Rückfall ins Dogmatische, so führt Heideggers Versuch ebensowenig zu einer Restauration der vorkantischen Metaphysik, sondern er wird gerade zu einer „Destruktion“ bzw. „Überwindung“ der ganzen metaphysischen Tradition. Doch ist die Art und Weise von Hartmanns Fragestellung aus Heideggers Sicht, der die Seinsfrage zu „wiederholen“ versucht, nicht ursprünglich genug. Heidegger hat Hartmanns Versuch von Anfang an mit Aufmerksamkeit, jedoch

Subjektivismus, Irrationalismus entstehen. Der Kern von Heideggers Denken bleibt dabei unangetastet und unberührt: Lukács' Heidegger-Kritik erweist sich gemäß dem bisher Ausgeführten als kaum haltbar.²⁶

äußerst kritisch verfolgt. – „Die Konfusion der heterogensten Motive, der Fragen und Antworten und der Verfahren im Erkenntnisproblem“, heißt es gleich am Anfang des Wintersemesters 1921/22, „erreicht seine höchste Zuspitzung bei Nic. Hartmann“ (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985, S. 5). „Wenn man heute ‚Ontologie‘ und ‚ontologisch‘ als Schlagwort [...] in Anspruch nimmt“, führt er Ende der zwanziger Jahre aus, „dann sind diese Ausdrücke recht äußerlich und unter Verkenning jeglicher Problematik gebraucht. Man lebt der irrigen Meinung, Ontologie als Frage nach dem Sein des Seienden bedeute ‚realistische‘ (naive oder kritische) ‚Einstellung‘ gegenüber der idealistischen. Ontologische Problematik hat so wenig mit ‚Realismus‘ zu tun, daß gerade Kant in und mit seiner *transzendentalen* Fragestellung den ersten entscheidenden Schritt seit Plato und Aristoteles zu einer *ausdrücklichen* Grundlegung der Ontologie vollziehen konnte. Dadurch, daß man für die ‚Realität der Außenwelt‘ eintritt, ist man noch nicht ontologisch orientiert“ (*Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9, S. 133f., Anm. 14). Die populär mißverstandene Ontologie kennt „kein Problem des Seins“ (ebd.), sie wird „mit der erkenntnistheoretischen Position des Realismus [...] zusammengebracht“ (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, Bd. 26, hrsg. von K. Held, Frankfurt a. M. 1978, S. 190). In einer Anmerkung von *Sein und Zeit* weist Heidegger mit Nachdruck darauf hin, daß „gerade das im Erkennen beschlossene ‚Seinsverhältnis‘ [...] zu ihrer [sc. der traditionellen Ontologie] *grundsätzlichen Revision* [...] zwingt“, wogegen das durch Hartmann (und Scheler) Geleistete „nur kritische Ausbesserung“ ist (*Sein und Zeit*, S. 208; im Zusammenhang mit Hartmann heißt es in den dreißiger Jahren: „äußerliche Übernahme“ [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989, S. 205]). Zu Hartmanns *Metaphysik der Erkenntnis* wird noch Stellung genommen am Ende des § 12. Der Sinn von Heideggers Einwand kann hier unter Beachtung der oben angeführten Bemerkungen dahingehend interpretiert werden, daß es nicht genug ist, die Erkenntnis als „Seinsverhältnis“ zu fassen, solange man die durch die erkenntnistheoretische Perspektive angesetzte „Subjekt-Objekt-Beziehung“ unkritisch beibehält; auf *diese* Weise wird die Erkenntnis nie hintergebar sein, läßt man nie den Bereich der Erkenntnistheorie hinter sich (vgl. *Sein und Zeit*, S. 59, hierzu noch *Beiträge zur Philosophie*, S. 94). – Heideggers kritische Stellung zu Hartmanns Versuchen einer Erneuerung der Metaphysik bzw. der Ontologie ist in dem Sinne wichtig, daß auch die ontologische Wendung des späten Lukács an der „Subjekt-Objekt-Beziehung“ orientiert bleibt, daß dieser bei Hartmann gerade das hochschätzt, was Heidegger bei ihm kritisiert, nämlich den Ausgang von einer vom Menschen unabhängig seienden Wirklichkeit („Hartmanns Verdienst besteht [...] vor allem in der Entschiedenheit“, heißt es z. B. in der *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, „mit der er den Grundcharakter auch für die emotionalen Seiten des Alltags in der Konfrontation eines jeden Menschen mit einer an sich seienden, von der menschlichen Subjektivität völlig unabhängigen Wirklichkeit erblickt [...]. Das bahnbrechend Originelle und Fruchtbare in Hartmanns Anschauungen steckt darin, daß er [...] die erkenntnismäßigen und emotionalen Akte darauf hin untersucht, wie in ihnen diese elementare, unerschütterbare Gewißheit des Alltagsmenschen, er lebe in einer von ihm völlig unabhängigen, an sich seienden Wirklichkeit, lebendig ist“ [*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, S. 428]). Wenn Lukács behauptet, bei Hartmann kehre damit die Philosophie „zu ihren großen alten Traditionen zurück“ (ebd., S. 429), dann ist dies aus Heideggers Sicht das gerade Unmögliche und Unfruchtbare – eine Rückkehr zu einem Punkt der Tradition, oder eine „äußerliche Übernahme“ (mit oder ohne „kritische Ausbesserungen“) einer traditionellen Lehre. Daß bei seiner Übernahme von Hartmanns Theorie der Seinsstufen

An diesem Punkt möchte es scheinen, als wäre die Behandlung des Themas, d. h. des Verhältnisses von Heidegger und Lukács, mit diesem Ergebnis auch hinfällig. Doch, wie schon angedeutet, eben dies ist meiner Meinung nach nicht der Fall. Denn die bisherige Untersuchung genügt der ersten – negativen – unserer beiden eingangs formulierten Bedingungen (daß nämlich in der Auseinanderlegung des Verhältnisses zweier Philosophen das den behandelten Denkern je Eigene möglichst ins Spiel kommen soll) nicht nur insofern nicht, als – wie wir gesehen haben – das Spezifische des Heideggerschen Denkens in der Lukács'schen Kritik kaum berührt wird, sondern es bleibt sogar auch dies fraglich, ob die besagte Kritik das dem Kritiker Spezifische denn so selbstverständlich zu Wort kommen läßt, oder zu seiner Stärke gehört.²⁷ Soll diese Frage verneinend beantwortet werden, so kann man sich fragen, ob nicht dementsprechend ihr Verhältnis von einer anderen Seite her, wo ja Lukács' Stärke vielleicht ins Spiel kommen kann, untersucht werden soll. Wenn es einmal auf der Hand liegt, die Behandlung des Verhältnisses zweier Denker bei den Äußerungen eines der beiden über den anderen anzusetzen, so gibt es auf der anderen Seite keinen zwingenden Grund dafür, an diesem Punkt stehen-zubleiben, die Untersuchung nur auf die genannten Äußerungen zu beschränken, zumal da die nun anzudeutende Untersuchungsebene in der Sekundärliteratur auch nicht unbekannt ist.²⁸ Denn wenn man die Ebene von Lukács' –

Lukács einige Korrekturen vornimmt, indem er die marxistisch für wichtig gehaltene Stufe des „gesellschaftlichen Seins“ einführt und sie an die Stelle des seelischen oder geistigen Seins treten läßt, ändert am entscheidenden Tatbestand nichts: daß nämlich für ihn „einer [von Hartmanns] wichtigsten Grundgedanken [...] eben der von der Stufenartigkeit der realen Seinsarten [bleibt]: anorganische Natur, organische Natur, Welt des Menschen“ (ebd., S. 445 f.). Siehe hierzu auch Anm. 76 unten.

²⁶ Ganz abgesehen von philologischen Ungenauigkeiten, wie z. B. dem Fall, daß er Heidegger wegen einer Meinung kritisiert, die dieser überhaupt nicht als die eigene zur Diskussion gestellt hat. Im § 72 von *Sein und Zeit* wirft Heidegger bei der Exposition des Problems der Geschichtlichkeit, nach dem „Zusammenhang des Lebens“ fragend, einen zunächst naheliegenden zeitgenössischen – vor allem diltheyschen – Lösungsvorschlag auf. Dabei heißt es: Er [der „Zusammenhang des Lebens“ zwischen Geburt und Tod] besteht aus einer Abfolge von Erlebnissen „in der Zeit“ (*Sein und Zeit*, S. 373). Daß Heidegger hier eine fremde Meinung zusammenfaßt, erhellt nicht nur aus dem ganzen Kontext (wobei den Anführungszeichen im Ausdruck „in der Zeit“ eine besondere Bedeutung zukommt, besagt dies doch für Heidegger die uneigentliche Zeitlichkeit), sondern auch aus der diesem Satz unmittelbar voraufgehenden etwas ironisch klingenden Frage („Was scheint ‚einfacher‘ zu sein als die Charakteristik des ‚Zusammenhangs des Lebens‘ zwischen Geburt und Tod?“), sowie aus den dieser Frage folgenden – dieser entgegengestellten – kritischen Überlegungen. Lukács aber erkennt sonderbarerweise den Sinn des Satzes, nimmt dessen Inhalt als Heideggers eigene Meinung und richtet darauf seine Kritik (vgl. *Die Zerstörung der Vernunft*, S. 447).

²⁷ Denn wenn es möglich ist, daß eine Kritik nicht bis zum innersten Kern des kritisierten Denkens vordringt, so sollte es ebenso möglich sein – obwohl dies verständlicherweise weniger untersucht zu werden pflegt –, daß sie selber nicht von einem Kern ausgeht – nämlich vom Kern des kritisierenden Denkens.

²⁸ Siehe die in Anm. 2 zitierten Arbeiten von Goldmann. Seine Thesen habe ich aus heutiger Sicht zu untersuchen versucht in meinem Bochumer Vortrag „Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen

wie ich meine – unhaltbarer Heidegger-Kritik und umgekehrt diejenige von Heideggers ungeschriebener aber sehr wohl rekonstruierbarer – dazu sicherlich treffender – Lukács-Kritik verläßt, dann ist es nicht notwendig so, daß einfach nichts mehr übrigbleibt – und auf diesen Punkt möchte ich im zweiten Teil meines Beitrags eingehen. Tun wir diesen weiteren Schritt und verlassen wir die bisherige Ebene der Überlegungen zugunsten einer Dimension, wo ihre Denkwege in ihrem geschichtlichen Kontext auf ihre Motiven und Themen, auf die Rezeption zeitgenössischer Denker hin befragt werden, dann könnten uns bemerkenswerte Parallelen, bisher unbearbeitete Forschungsgebiete begegnen, die vielleicht auch aufschlußreiche Konsequenzen im Hinblick auf die im Untertitel angesprochenen Hundertjahresbilanz ergeben.

II.

Versetzt man sich in den geschichtlichen Kontext der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts, und blickt man vor diesem Hintergrund auf die damaligen philosophischen Bestrebungen, so zeichnen sich im jungen Schaffen von Heidegger und Lukács gewisse Ähnlichkeiten ab. Das dem Streben des jungen Lukács und des jungen Heidegger Gemeinsame ist, um es in aller Kürze vorweg anzugeben, die Unzufriedenheit mit der Art und Weise zeitgenössischen Philosophierens, der Versuch, mit ihm zu brechen und damit zu einem neuen systematischen Ansatz zu kommen. Einen vorübergehenden Endpunkt dieser Bestrebungen stellen die beiden Hauptwerke *Geschichte und Klassenbewußtsein* und *Sein und Zeit* dar, die auf dem Denkweg der beiden Philosophen – auf je unterschiedliche Weise – sowohl als Höhepunkt wie auch als Wendepunkt angesehen werden können. Unser Untersuchungsfeld bildet demgemäß ihre Denkwege bis hin zu *Geschichte und Klassenbewußtsein* und *Sein und Zeit* (wobei allerdings bei Heidegger gelegentlich auch seine Denkversuche der dreißiger Jahre herangezogen werden).

Der Unzufriedenheit mit der zeitgenössischen Philosophie liegt natürlich eine tiefere Unzufriedenheit zugrunde, welche im Zusammenhang mit der geistigen Situation des Zeitalters zu Wort kommt. Dementsprechend finden sich in ihren Jugendschriften gemeinsame kulturkritische Züge, die sich gegen charakteristische Phänomene der Zeit wie Individualismus, Atomismus und dgl. richten. In dem begrenzten Rahmen dieses Beitrags mögen einige äußerst kurze Hinweise genügen, schon deswegen, weil Kulturkritik nicht notwendig zu systematischer Philosophie führen muß.

In seinen in der Zeitschrift *Der Akademiker* erschienenen Jugendaufsätzen, die erst in jüngster Zeit bekannt geworden sind, erwähnt Heidegger kritisch den Individualismus (bezeichnet als „falsche Lebensnorm“), den „schraken-

Forschung“, (in: *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* 1 (1991), Heft 1, S. 25 - 38).

losen Autonomismus“, sowie den „vielgerühmte[n] Persönlichkeitskultus“;²⁹ und auch anderswo begegnet man kritischen Äußerungen, dahingehend, daß die Phänomene modernen Lebens „auf eine Dekadenz hinzeigen“, und daß bei der heutigen „flächig verlaufenden Lebenshaltung [...] die Möglichkeiten einer wachsenden Unsicherheit und völligen Desorientierung [...] geradezu grenzenlos“ seien.³⁰ Ähnliche kritische Bemerkungen sind beim jungen Lukács aufzufinden in bezug auf die moderne Kunst, die „ästhetische Kultur“, den Individualismus, das Verlorengegangensein der organischen Kultur überhaupt.³¹ Einen Punkt von besonderem Interesse bildet die gemeinsame kritische Behandlung des Begriffs ‚Erlebnis‘; bei Heidegger wird dies dann in den dreißiger Jahren eines der großen Themen der *Beiträge* sein.³² Und darauf,

²⁹ Vgl. M. Heidegger: „Per mortem ad vitam (Gedanken über Jörgensens ‚Lebenslüge und Lebenswahrheit‘)“; „Rezension: Förster, Fr. W., Autorität und Freiheit“, in: *Der Akademiker* 2 (1910), Nr. 5, März, S. 73; 2 (1910), Nr. 7, Mai, S. 109. (Herrn Kollegen Hartmut Tietjen, Freiburg i. Br., danke ich herzlich für Zugang zu diesen Jugendschriften Heideggers.)

³⁰ *Denkerfahrungen*, hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt a.M. 1983, S. 3; *Frühe Schriften*, GA, Bd. 1, S. 409f. Vgl. noch *Denkerfahrungen*, S. 3 („Schnellebigkeit“), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 5 („eigentümlich wurzellose Schnellebigkeit“). Zur „weltanschaulichen“ Dimension der Habilitationsschrift vgl. meinen Aufsatz „Zum Denkweg des jungen Heidegger. I. Die ersten Veröffentlichungen“, in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica* 20 (1986), S. 163 - 184, hier: S. 175ff. – War 1910 von „Dekadenz“ die Rede, so heißt es Ende der dreißiger Jahre: „Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs“ (*Beiträge zur Philosophie*, S. 397; vgl. ebd., S. 118).

³¹ Vgl. G. Lukács: *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, Werke, Bd. 15, hrsg. von F. Benseler, Darmstadt und Neuwied 1981, S. 46, 98 („Das neue Leben befreit den Menschen aus vielen alten Gebundenheiten und läßt ihn jede Art von Bindung [...] als Fessel empfinden“), 103 („Antinomie des Individualismus“), 106f., 109, 121 („Die Tendenz des neuen Lebens war das Zersprengen der alten Ordnung und die Errichtung einer neuen, minder festgefügt, den Menschen mehr Autonomie verleihenden“); ferner *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, S. 234f., 241f., 276 („Doch wir dürfen nie vergessen, daß es Grenzen in uns gibt, die nicht unsere Schwäche, Feigheit oder Empfindungslosigkeit gegen unsere Eindrucksmöglichkeiten ziehen, sondern das Leben selbst. Unser Leben. [...] Wir fühlen: nur innerhalb dieser Grenzen liegt unser Leben und was außer ihnen ist, ist nur Krankheit und Auflösung. Die Anarchie ist der Tod. Darum hasse ich sie und bekämpfe ich sie. Im Namen des Lebens. Im Namen des Reichtums des Lebens“); *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt und Neuwied 1971 [SL 36], S. 28ff., 137f. Siehe noch *Ifjúkori művek* (1902 - 1918) [Jugendschriften], hrsg. von Tímár Árpád, Budapest 1977, S. 281ff., 422ff., 428, 698f.

³² Vgl. Lukács: „Az utak elváltak“ [Die Wege schieden sich], in: *Nyugat* 3 (1910), S. 190ff., wiederabgedruckt in *Ifjúkori művek*, S. 280 - 286, hier S. 282; „Esztétikai kultúra“ [Ästhetische Kultur], in: *Renaissance* 25. Mai 1910, wiederabgedruckt in *Ifjúkori művek*, S. 422 - 437, bes. 423 („Das Erlebnis, das dem Menschen sein Leben verdeckt“), ferner seinen Dilthey-Nachruf 1911, ebd., S. 553 (Dilthey „operierte durch sein ganzes Leben hindurch mit dem psychologischen Erlebnis-Begriff – einem verworrenen [...] Begriff“); *Die Seele und die Formen*, S. 305, 317f.; Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, z.B. S. 109, 123f. („Nun aber, da das Seiende vom Seyn verlassen ist, erstet die Gelegenheit für die platteste ‚Sentimentalität‘. Jetzt erst wird alles ‚erlebt‘ und jedes Unternehmen und jede Veranstaltung trieft von ‚Erlebnissen‘“), 131ff., 495 („Das Füh-

daß Lukács' Buch *Die Seele und die Formen* spätere Heideggersche Begriffe wie Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit an wesentlichen Punkten vorwegnimmt, ja gewissermaßen schon ausarbeitet, mag ein Hinweis genügen.³³

Die Diagnose der Krise der Kultur verknüpft sich aber bei beiden Denkern mit systematisch-philosophischen Denkbestrebnungen, deren Gemeinsames sich zusammenfassend dahingehend kennzeichnen läßt, daß sie – negativ – die neukantianisch-erkenntnistheoretische Ausrichtung der zeitgenössischen Philosophie samt der anderen maßgebenden Tendenzen (Lebensphilosophie, Historismus) einer prinzipiellen Kritik unterziehen; und daß – positiv – ihre Denkbemühungen sich immer entscheidender an der Metaphysik und ihren Problemen orientieren. Die Orientierung an der Metaphysik beinhaltet jedoch nicht einfach einen Erneuerungsversuch derselben.³⁴ Sie stellt vielmehr den Versuch dar, in eine Dimension zu gelangen, von der aus sich die Kategorien der metaphysischen Tradition gleichsam ableiten lassen. Diese tiefere Dimension bildet bei Lukács ab 1919 eine marxistisch orientierte Geschichtsphilosophie, bei Heidegger die fundamentalontologische existenziale Analytik.

len des Gefühls fühlt nur noch das Fühlen, das Gefühl selbst wird der Gegenstand des Genusses. Das ‚Erleben‘ erreicht das Äußerste seines Wesens, die Erlebnisse werden erlebt“), usw.; *Grundfragen der Philosophie*, S. 141f. („Ein Boxkampf ist ein ‚Erlebnis‘“ [hierzu auch: *Einführung in die Metaphysik*, S. 29]). – Außer dieser gemeinsamen (kultur-)kritischen Behandlung des Begriffs „Erlebnis“ gibt es immerhin bei beiden Denkern auch eine positiv-sachliche Auseinandersetzung mit demselben, welche nun ihrerseits methodologisch ebenso gemeinsame Züge zeigt; vgl. hierzu Anm. 54 unten.

³³ Siehe hierzu meinen in Anm. 2 zitierten Aufsatz.

³⁴ Vgl. z.B. Heideggers kritische Bemerkungen in bezug auf die Modeerscheinung „Metaphysik“ in *Sein und Zeit*, S. 2, 21 f., früher noch mit starkem ironischem Klang die Bezugnahme auf Peter Wusts Buch *Auferstehung der Metaphysik* [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 20]. Auf den „metaphysischen Drang“ der Zeit wird im ersten Satz der Probevorlesung hingewiesen (*Frühe Schriften*, GA, Bd. 1, S. 415). Obwohl Heidegger im Schlußkapitel seiner Habilitationsschrift auf die „Notwendigkeit eines metaphysischen Abschlusses des Erkenntnisproblems“ hinwies (ebd., S. 403) und anschließend die Metaphysik für die Philosophie reklamierte („Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren“, hieß es programmatisch [ebd., S. 406]), hat er später dieses unproblematische Verhältnis zur Metaphysik völlig revidiert und die Seinsfrage (zunächst als Frage nach Sein und Zeit und dann als Frage nach der Metaphysik als Geschichte des Seins) aus einer – ja, als eine – Auseinandersetzung mit der ganzen metaphysischen Tradition entwickelt. – „Die Metaphysik bedeutet“, hieß es in Lukács' Heidelberger Entwürfen, „die Forderung eines Drinlebens in den Objekten, eines Aufhebens ihres ‚Gegenüberstehens‘ [...] der Begriff, den das Evangelium von der metaphysischen Wirklichkeit vom Reiche Gottes gibt, [...] stimmt genau mit der Hegelschen Definition der [...] Metaphysik überein, wenn er von der zur Wahrheit gewordenen Gewißheit sagt, daß sie ‚dem Gegenstande nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß‘“ (*Heidelberger Ästhetik, Werke*, Bd. 17, hrsg. von Gy. Márkus und F. Benseler, Darmstadt und Neuwied 1974, S. 35). Das „unerfüllbare methodische Programm der Metaphysik“ sieht Lukács in diesen Entwürfen „in der Ästhetik verwirklicht“ werden zu können (ebd., S. 53), zur Zeit von *Geschichte und Klassenbewußtsein* in der marxistisch aufgefaßten und korrigierten Hegelschen Dialektik, die er dann einer Kritik der (vor allem neuzeitlichen) metaphysischen Tradition zugrundelegt.

Geschichte und Klassenbewußtsein und *Sein und Zeit* sind ganz gewiß die zwei bedeutendsten Werke der ersten drei Jahrzehnte des 20ten Jahrhunderts, die den Bruch mit dem erkenntnistheoretisch orientierten zeitgenössischen Philosophieren weder in bloßer Abwendung von diesem, wie es etwa in der Lebensphilosophie oder dem Historismus geschah, noch in äußerlicher Übernahme oder kritischer Verbesserung traditioneller Lehrgehalte, wie es z. B. bei Nicolai Hartmann der Fall war,³⁵ sondern in ursprünglich systematischer Absicht durchzuführen versuchten.

Allerdings muß hier auf eine breitere Darstellung verzichtet werden, als Untersuchungsfeld sei nur der Begriff ‚Geschichte‘ bzw. ‚Geschichtlichkeit‘ hervorgehoben. Es dürfte kaum uninteressant sein, bei dem Hinweis anzusetzen, daß dieser Begriff, der bei beiden Denkern eine grundlegende Funktion erfüllt, in kritischer Auseinandersetzung mit dem sich an der Geschichte orientierenden Historismus entsteht, und daß sich daher sowohl in Lukács als auch in Heidegger eine Historismus-Kritik rekonstruieren läßt, die nicht einfach gemeinsame Züge zeigt, sondern deren systematische Absicht es ist, durch die Kritik am Historismus zur Geschichte vorzudringen. Da ist zunächst an zwei charakteristische Züge von Heideggers Historismus-Kritik zu erinnern; einmal an die Kritik am Objektivitätsbegriff des Historismus, die darauf hinausläuft, daß die vom Historismus beanspruchte Objektivität eine „phantastische“,³⁶ nie erreichbare sei; und zweitens, daß das Nichterreichen dieses Ziels im Grunde kein Übel sei, denn nach einer solchen Objektivität auch noch zu streben stelle schon ein Mißverständnis bzw. ein uneigentliches Verhalten zur Geschichte dar.³⁷ Die Frage nach der Geschichte – so könnte man Heideggers These zusammenfassen – darf nicht mit der Frage nach der geschichtlichen, besser: historischen Erkenntnis oder Begriffsbildung identi-

³⁵ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 208; *Beiträge zur Philosophie*, S. 94, 205.

³⁶ So z. B. in dem kürzlich edierten Manuskript Heideggers, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), S. 252. Siehe dann *Beiträge zur Philosophie*, S. 494: „Ist ‚objektive Historie‘ ein un-erreichbares Ziel? Sie ist überhaupt kein mögliches Ziel. Dann gibt es auch keine ‚subjektive‘ Historie“. Vgl. noch etwa *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA, Bd. 39, hrsg. von S. Ziegler, Frankfurt a.M. 1980, S. 145: „Also gibt es keine historische Wahrheit? Dieser Schluß ist voreilig. Es gibt historische Wahrheit. Aber um sie als solche zu begreifen, müssen die Begreifenden selbst erst in der Macht der Geschichte stehen. Dann wissen sie, daß eine historische Wahrheit ‚an sich‘ [...] ein Widersinn ist [...]. Eine objektive Wahrheit über die Geschichte an sich könnte es allenfalls für einen absoluten Geist geben. Aber für diesen ist dergleichen aus einem anderen Grunde unmöglich, weil historische Wissenschaft für ihn überflüssig ist und wesenswidrig“.

³⁷ Vgl. bereits die 1923 gemachten kritischen Bemerkungen im Zusammenhang des „geschichtlichen Bewußtseins“ [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*], § 11, S. 52 ff., in bezug auf Spengler bes. S. 55 f.]. Die Haltung des geschichtlichen Bewußtseins sei die des „Nirgendseins im Allessehenmüssen [...] gezogene-geführte Neugier“ (ebd., S. 54). In bezug auf die Neugier als uneigentliche Seinsweise des Daseins s. *Sein und Zeit*, § 37.

ziert werden. Geschichtlichkeit ist ja eine fundamentale Seinsart des Menschen – der Mensch ist auch dann geschichtlich, wenn er keine Geschichtswissenschaft betreibt –, und das geschichtswissenschaftliche Verhalten – als ein erkennendes Verhalten – sei nur ein abgeleitetes: Wie man Historie betreibt, hängt allerdings vom primären Geschichtlichsein des Menschen ab.³⁸ In seiner Geschichtlichkeitsauffassung geht es aber Heidegger nicht nur darum, der Geschichtswissenschaft eine ontologische Basis einfach zu unterbauen, sondern auch und gerade darum, zu zeigen, daß der dem Historismus eigene Versuch, die Geschichtlichkeit des Menschen mit der historischen – möglichst objektiven – Erkenntnis gleichzusetzen, das primäre Geschichtlichsein des Menschen geradezu zu unterdrücken, den Menschen von seiner Geschichte und der in ihr überlieferten Tradition zu entfremden und ihn allgemein zu entwurzeln, bodenlos zu machen droht. Da „das heutige Dasein sich in die gegenwärtige Pseudogeschichte verloren hat“, heißt es im Vortrag über den „Begriff der Zeit“, erscheint ihm als einzig wünschenswert, einen Weg zum Übergeschichtlichen zu finden.³⁹ Den ursprünglichen Bezug zur Geschichte durch die Kritik des Historismus zu gewinnen: dies ist es hingegen, worauf es Heidegger in seiner wohl als revolutionär zu nennenden Konzeption an wesentlichen Punkten ankommt.⁴⁰

³⁸ Bereits 1923 heißt es: „[...] geschichtliches Bewußtsein, ‚Geschichte‘ und Philosophie sind nicht bloße und primär Kulturgüter, die in Büchern herumliegen [...], sondern sind Weisen des Daseins, in ihm selbst als gangbar erhaltene Wege, auf denen es sich selbst befindet [...], d.h. in Besitz bringt, d.h. aber sich selbst sichert. [...] Die Sicherung ist eine objektive“ [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität*, S. 65)]. Siehe dann *Sein und Zeit*, Zweiter Abschnitt, Fünftes Kapitel, bes. S. 375 f., § 76 (S. 394: „Geburt‘ der Historie aus der eigentlichen Geschichtlichkeit“; S. 395: „Die ‚Auswahl‘ dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, ist schon getroffen in der faktischen, existenziellen Wahl des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt [...]“). Siehe noch *Einführung in die Metaphysik*, S. 33.

³⁹ *Der Begriff der Zeit*, hrsg. von H. Tietjen, Tübingen 1989, S. 25. Siehe ferner *Sein und Zeit*, S. 21 (mit dem „Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen“ sucht das Dasein, „die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen“), 396 („Am Ende ist das Aufkommen eines Problems des ‚Historismus‘ das deutlichste Zeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet“). Schon in der Jaspers-Rezension hieß es: „Das Historische ist heute fast ausschließlich ein Objektives, Gegenstand des Wissens und der Neugier, Gelegenheit und Ort zum Gewinnen praktischer Anweisungen für künftiges Verhalten, Gegenstand objektiver Kritik und der Zurückweisung als eines Überlebten, Stoff- und Exempelsammlung, ein Konglomerat von ‚Fällen‘ für allgemeine systematische Betrachtungen. Weil wir heute die Existenzphänomene nicht eigentlich sehen, erfahren wir nicht mehr den Gewissens- und Verantwortungssinn, der im Historischen selbst liegt, das nicht nur etwas ist, wovon man Kenntnis hat und worüber es Bücher gibt [...]“ (GA, Bd. 9, S. 33 f.; vgl. ebd., S. 39, wo die an der oben zitierten Stelle von *Sein und Zeit* geäußerten kritischen Vorbehalte gegen „Typisieren“ vorweggenommen sind).

⁴⁰ „Die Historie“, heißt es in den *Beiträgen*, „[...] ist ein ständiges Ausweichen vor der Geschichte“; „[...] durch die von der Historie bestimmte Geschichtsauffassung [wird] die Geschichte in das Geschichtslose abgedrängt [...]“ (*Beiträge zur Philosophie*, S. 153, 493). „Der ursprüngliche und echte Bezug zum Anfang ist [...] das Revo-

„Aus der Nichtvorfindbarkeit eines [...] ‚Ansich‘ auf Relativismus und skeptischen Historismus schließen bedeutet nur die Kehrseite desselben Verkennens“, heißt es an einer anderen charakteristischen Stelle des jungen Heidegger,⁴¹ und auch Lukács meint, „es ist [...] nur dort logisch-sinnvoll, von Relativismus zu sprechen, wo ein ‚Absolutes‘ überhaupt angenommen wird“. „Die Schwäche und die Halbheit“ eines Nietzsche oder Spengler besteht dementsprechend für Lukács eben darin, „daß ihr Relativismus das Absolute nur scheinbar aus der Welt entfernt“. Diese falsche Alternative – wobei bestenfalls „an die Stelle der dogmatischen Metaphysik [...] ein ebenso dogmatischer Relativismus“ tritt – entspringe der Unfähigkeit, „die Wirklichkeit [...] als geschichtlichen Prozeß zu begreifen“.⁴² Gemäß seiner Tendenz, die verschiedenen Formen neuzeitlichen Philosophierens bis hin in die Gegenwart als je verschiedene Gebilde *verdinglichten Bewußtseins*, letzteres aber als ein geschichtlich Gewordenes zu verstehen, geht auch Lukács' Kritik in die Rich-

lutionäre [...] Der Anfang wird deshalb gerade nicht bewahrt – weil gar nicht erreicht – durch das Konservative“; „nur das Revolutionäre erreicht den Tiefgang der Geschichte“ (*Grundfragen der Philosophie*, S. 37, 41). „Erst wenn Geschichte so gesehen wird, daß die eigene Wirklichkeit in diesem Zusammenhang mit hineingesehen wird, kann man sagen, daß das Leben um die Geschichte, in der es steht, weiß“, heißt es in Walter Bröckers Nachschrift von Heideggers Kasseler Vorträgen 1925 (Herrn Kollegen Frithjof Rodi, Leiter der Dilthey-Forschungsstelle der Ruhr Universität Bochum, danke ich herzlich für Zugang zur genannten Nachschrift).

⁴¹ „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, S. 252. Vgl. noch ein Blatt zur Vorlesung Wintersemester 1921/22, wo es heißt: „Der Skeptiker ist der eigentliche Absolutist [...]“ (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 196), sowie folgende Ausführung aus dem Sommersemester 1927: „[...] die Theorien des Relativismus und des Skeptizismus entspringen aus einer z.T. berechtigten Opposition gegen einen verkehrten Absolutismus und Dogmatismus des Wahrheitsbegriffs, der darin seinen Grund hat, daß man das Phänomen der Wahrheit äußerlich als Bestimmung des Subjekts oder des Objekts nimmt [...]“ (*Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 316). Darauf, daß es bei der „Vorbereitung der Seinsfrage“ – der „ontologische[n] Frage [...]“, die den Zusammenhang von ‚Sein und Zeit‘ zum Thema macht“ – Heidegger an entscheidenden Punkten darum geht, „die Aporien des Historismus und Relativismus zu überwinden“, hat kürzlich Gadamer in seinem Vorwort zu Heideggers Aristoteles-Einleitung mit Nachdruck hingewiesen (H.-G. Gadamer: „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“, in: *Dilthey Jahrbuch* 6 [1989], S. 234). In diesem Sinne dürfte wohl auch eine kritische Bemerkung Heideggers, die er in einem am 19. August 1921 an Karl Löwith geschriebenen Brief gegenüber diesem verwendet hat, interpretiert werden; Löwith sei, so Heidegger, nur „objektiver Relativist“ (vgl. in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24. - 28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt a.M. 1990, S. 31). „Müsse nicht, so fragt Heidegger, statt Geschichte in den Kategorien der entlebenden Begrifflichkeit der Theorie auszulegen, gezeigt werden, daß und wie das Überzeitliche aus dem faktisch-Zeitlichen hervorgeht?“ (F. Hogemann: „Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920“, S. 66; hierzu noch Dieter Thomä: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik und Textgeschichte Martin Heideggers 1910 - 1976*, Frankfurt a.M. 1990, S. 98).

⁴² *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 204 f.

tung, den Historismus zu hinterfragen, und auch er meint, daß dieser den Zugang zur Geschichte nicht so sehr ermögliche, als vielmehr versperre.⁴³ Meinte Karl Löwith, Heidegger habe „das von ihm gestellte Problem einer philosophischen Überwindung des Historismus dadurch [...] gelöst, daß er es radikalisierte [...], [den] historischen Relativismus auf die Spitze getrieben“ habe,⁴⁴ so findet sich wohl eine solche Radikalisierung auch bei Lukács, indem auch er den Relativismus zu relativieren und dadurch zu überwinden sucht.

Im Zusammenhang mit dieser sich an der radikalen Geschichtlichkeit orientierenden Perspektive wird es nicht nutzlos sein, auf eine tiefer liegende Parallele zwischen den beiden Denkern hinzuweisen. Wenn in Heideggers seinsgeschichtlicher Perspektive „das, was hier ‚Geschichte‘ [...] genannt wird“, streng unterschieden werden muß „von dem, was sonst Geschichte genannt wird: nämlich von der Geschichte als jenem Bereich des Seienden, der z. B. von der Natur unterschieden wird“ (denn „was Natur und was Geschichte in ihrem Sein sind, läßt sich zureichend erst aus der Erfahrung der Wahrheit des Seins selbst denken“), so kommt die Geschichte, sofern in *Geschichte und Klassenbewußtsein* die Natur als eine „gesellschaftliche Kategorie“ gefaßt wird („d. h. was auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung als

⁴³ „So wie die dekadenten Römer zu einem religiösen Eklektizismus gelangt sind, so ist am Ende des 19. Jahrhunderts ein wahlloser historischer Relativismus entstanden“ (Lukács: *Frühschriften II, Werke*, Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968, S. 133). Zur Kritik der Geschichtsauffassung des Neukantianismus s. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 166 ff., 203. Der „Historismus“, der „als historischer Relativismus auftritt, [...] ändert [...] an der Aufhebung der Geschichte gar nichts“ (ebd., S. 173). Auch für Lukács ist „die Gegenwart als Problem der Geschichte“ zu fassen, „das Problem der Gegenwart als geschichtliches Problem“ anzusehen (ebd., S. 174, 173; in bezug auf Heidegger s. Anm. 40 oben), und in diesem Sinne muß der gegen den Historismus vorgebrachte Einwand der „Aufhebung der Geschichte“ verstanden werden. Damit im Zusammenhang kann Lukács schreiben, daß „jeder ‚biologische‘ usw. Relativismus, der [...] aus der von ihm festgestellten Schranke eine ‚ewige‘ Schranke macht, hat gerade durch eine solche Fassung des Relativismus das Absolute [...] ungewollt wieder eingeführt“; und daß die „Relativisten nichts anderes [tun], als die gegenwärtige gesellschaftlich-geschichtlich gegebene Schranke der Weltauffassung des Menschen in die Form einer biologischen, pragmatistischen usw. ‚ewigen‘ Schranke erstarren zu lassen“ (ebd., S. 205). Und vor diesem begrifflichen Hintergrund kann Lukács letztendlich behaupten, daß „die Bezeichnung ‚Relativismus‘ für den dialektischen Materialismus höchst irreführend“ sei (ebd., S. 207). Zu Heideggers ähnlicher Position s. *Beiträge zur Philosophie*: Wenn Wahrheit „notwendig geschichtlich erfahren ist“, so ist dies doch kein „äußerlicher Historismus“, wobei „man meint, die Wahrheit gilt nicht ewig, sondern nur ‚auf Zeit‘“ (S. 355, 343; s. ebd., S. 359; ähnlich schon in der Jaspers-Rezension 1919/21: „historisch‘ nicht in dem äußerlichen Sinne, daß sie [die Betrachtung] für eine bestimmte Zeit gilt“ [GA, Bd. 9, S. 38]).

⁴⁴ K. Löwith: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984, S. 166. Vgl. ebd., S. 194: „Es ist das Neue an Heideggers Denken, daß er aus dem historischen Relativismus die letzten Konsequenzen zog, indem er die Wahrheit des Seins zunächst an der Endlichkeit des existierenden Daseins und dessen Seinsverständnis festmachte und schließlich die Wahrheit selbst und das Sein selbst als ein geschichtliches Wahrheits- und Seinsgeschehen faßte“ (s. noch ebd., S. 188 f.).

Natur gilt [...], ist stets gesellschaftlich bedingt“), für Lukács ebenso wenig bloß als ein der Natur geläufig entgegengestellter Bereich des Seienden in Betracht.⁴⁵ Geschichte erweist sich für Lukács sogar als die oberste Kategorie des Wirklichen, indem in *Geschichte und Klassenbewußtsein* eben der Versuch unternommen wird, „die Wirklichkeit als gesellschaftliches Geschehen zu begreifen“. Die Geschichte „spielt sich“, so führt Lukács aus, „[...] weder bloß innerhalb des Geltungsbereichs [der] Formen ab (wonach die Geschichte nur den Wandel der Inhalte, der Menschen, Situationen usw. bei ewigem gleichbleibendem Gelten der Prinzipien der Gesellschaft bedeuten würde), noch sind [die] Formen das Ziel, dem jede Geschichte zustrebt, nach dessen Erreichen sie [...] aufgehoben wäre. Sondern sie ist vielmehr gerade die *Geschichte dieser Formen* [...]“.⁴⁶

Im Zusammenhang der metaphysischen Ausrichtung ihres Denkens finden sich bei Lukács und Heidegger überraschende Parallelen auch angesichts der Beurteilung zeitgenössischer Denker. Es sei nur auf ihre Einstellung gegenüber dem Werk Diltheys hingewiesen. „Freilich war die Tradition sowohl wie die zeitgenössische Philosophie zu mächtig, um seine eigentümliche Natur auf einem sicheren und eindeutigen Weg zu halten“, formuliert Heidegger 1925⁴⁷ – in einer Nachschrift aus dem Sommersemester 1920 heißt es: „Wir sind uns klar, daß Dilthey an die ihn umgebende Philosophie Zugeständnisse macht und mußte“⁴⁸ – und Lukács meint in seinem Nachruf: „Dilthey war nicht

⁴⁵ O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 186; *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 144, 240. Vgl. noch von Pöggeler: „Zeit und Hermeneutik“, in: *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*, hrsg. von G. Abel und J. Salaquarde, Berlin/New York 1989, S. 380 und „Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 43 (1989), S. 5 - 32, hier S. 30. Siehe hierzu z.B. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1978, S. 109, 114, 120, 130; *Beiträge zur Philosophie*, S. 32: „Geschichte hier nicht gefaßt als ein Bereich des Seienden unter anderen“; dadurch, „daß das Wesen des Seins ‚geschichtlich‘ begriffen wird [...] wird [...] nicht etwa die ‚Natur‘ zurückgesetzt, sondern ebenso ursprünglich verwandelt“. – Es muß eigens darauf hingewiesen werden, daß Geschichte bzw. Geschichtlichkeit für Heidegger bereits zur Zeit von *Sein und Zeit* nicht mehr als Seinsregion gilt. Wohl ist, wie es 1925 heißt, „die Grundfrage nach der Wirklichkeit von Geschichte und Natur [...] die Grundfrage nach der eines bestimmten Sachgebietes“; der dem Dritten Teil zugewiesenen „Exposition der ‚Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein von Geschichte und Natur im besonderen““ geht allerdings die im Ersten Abschnitt des Ersten Teiles zur Ausführung kommende existenziale Analytik bzw. „Phänomenologie des Daseins“ voraus (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 11 f., 200). Siehe hierzu Heideggers späteren Rückblick: *Beiträge zur Philosophie*, S. 33. – Zu Lukács s. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 144, 240.

⁴⁶ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 27, 58f. Diese Überlegungen werden im Anschluß an Marx gegen die „Staatslehre der klassischen deutschen Philosophie“ und die „Ökonomie von Smith und Ricardo“ gerichtet – es ist jedoch klar, daß durch diese Bestimmung der Geschichte auch jegliche Art von Transzendentalphilosophie oder Wertlehre betroffen wird. S. noch ebd. S. 203 („die Geschichte ist gerade die Geschichte der ununterbrochenen Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein des Menschen gestalten“), ferner S. 206.

⁴⁷ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 20.

imstande, sich von seinem Zeitalter zu emanzipieren“.⁴⁹ In Dilthey erblicken beide Philosophen das Heraufkommen von etwas Neuem – Lukács empfindet in Diltheys Werk die Möglichkeit einer neuen Metaphysik und wirft ihm vor, sie nicht verwirklicht zu haben,⁵⁰ und Heidegger tritt in *Sein und Zeit* energisch dem „heute vielfach [...] verbreiteten Bild Diltheys“ entgegen, dieser sei „der ‚feinsinnige‘ Ausleger der Geistes[...]geschichte, der sich ‚auch‘ um eine Abgrenzung der Natur- und Geisteswissenschaften bemüht [...] und das Ganze in einer relativistischen ‚Lebensphilosophie‘ verschwimmen läßt“⁵¹ –, beide meinen aber, daß, indem Diltheys Zuwendung zur Geschichte unter den Einfluß des wissenschaftlich-wissenschaftstheoretischen Klimas des Zeitalters kam und ihn dadurch in die Richtung einer positiven Wissenschaft, der Psychologie bzw. der wissenschaftstheoretischen Fragestellung drängte, sich Dilthey letztendlich von seiner Zeit nicht habe befreien können.⁵² Erwähnenswert ist noch, daß in beiden Werken *Geschichte und Klassenbewußtsein* und *Sein und Zeit*, die mit positiven Hinweisen auf zeitgenössische Philosophen angesichts ihres Strebens, mit ihnen zu brechen, verständlicherweise äußerst sparsam sind, der Name von Emil Lask mit Anerkennung zitiert wird, was insofern nicht verwunderlich ist, als Lask es war, der vom Neukantianismus mit Einbeziehung von Husserls Phänomenologie entscheidende Schritte in Richtung der Metaphysik getan hatte.⁵³

⁴⁸ Den Herren Kollegen Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, danke ich herzlich für Zugang zur fraglichen Nachschrift Franz-Joseph Brechts. – Dilthey hatte, so heißt es im Wintersemester 1921/22, „einen sicheren Instinkt, aber er mußte mit unzureichenden methodischen und begrifflichen Mitteln arbeiten“ (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 7).

⁴⁹ Lukács György: „Wilhelm Dilthey (1833 - 1911)“, in: *A szellem* 1 (1911), S. 253, wiederabgedruckt in: Lukács: *Ifjúkori művek*, S. 553.

⁵⁰ Diltheys „Kritik der historischen Vernunft“ hätte ihn dazu führen müssen, „eine neue Metaphysik zu verwirklichen“. Es sei aber in ihm wie – abgesehen von Nietzsche und Hartmann – in allen seinen Zeitgenossen „die Furcht vor der Metaphysik lebendig“ gewesen (ebd., S. 553).

⁵¹ *Sein und Zeit*, S. 397 f. Dies sei nur eine „Oberflächenbetrachtung“, der die „Substanz“ entgehe.

⁵² Vgl. Lukács: *Ifjúkori művek*, S. 553 („das schicksalhafte Vorurteil [seiner Zeit] war auch in ihm lebendig: der Glaube an die Psychologie als eine Wissenschaft, die universale, philosophische Fragen zu lösen imstande ist“), Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 302 (Dilthey „versucht das Ganze im Rahmen einer traditionellen Psychologie [...] Er sieht gerade nicht, daß die Mitaufnahme dieser alten Psychologie ihn vom eigentlichen Phänomen wegdrängen muß“). Heidegger kommt dementsprechend der wissenschaftstheoretische Rahmen bei Dilthey eher äußerlich vor: „Das Entscheidende in Diltheys Fragestellung“, so formuliert er, „ist nicht die Theorie der Wissenschaften von der Geschichte, sondern die Tendenz, die Wirklichkeit des Geschichtlichen in den Blick zu bekommen“ (ebd., S. 19). Er muß immerhin zugeben, daß diese „Tendenz“ nicht zum Durchbruch kam: Dilthey „bewegt sich [...] im Rahmen der zeitgenössischen Fragestellung, d.h. gleichzeitig mit der Frage nach der Wirklichkeit der historischen Wissenschaften stellte er die Frage nach der Struktur der Erkenntnis selbst. [...] die Schrift ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ ist im wesentlichen wissenschaftstheoretisch orientiert“ (ebd.).

Die Bestrebung, mit dem zeitgenössischen Philosophieren zu einem Bruch zu kommen – welche Bestrebung an wesentlichen Punkten durch die Absicht motiviert ist, bis zu einer von ihm nicht erreichten (und prinzipiell nicht erreichbaren) Wirklichkeit vorzudringen⁵⁴ – erwirkt aber, daß es nicht nur

⁵³ Lukács bezeichnete Lask als den „scharfsinnigste[n] und folgerichtigste[n] der modernen Neukantianer“, und Heidegger meinte, Lask sei „der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung [Husserls *Logische Untersuchungen*] positiv aufnahm“ (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 157, *Sein und Zeit*, S. 218; im Wintersemester 1919/20 soll Heidegger laut der Nachschrift von Franz Joseph Brecht gesagt haben: „[...] die Idee der reinen Logik – der einzige, der davon etwas verstand [:] Lask“). In früheren Schriften von Lukács und Heidegger gibt es auch zahlreiche Hinweise auf Lask (beispielsweise erkennt Heidegger 1919 an, wie viel er Lask verdankt, und meint, Lask „war eine der stärksten philosophischen Persönlichkeiten der Gegenwart“ [*Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, Bd. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt a.M. 1987, S. 180], und Lukács hat u.a. Lasks Werk in seinem 1918 in den *Kant-Studien* erschienenen *Nachruf* ausführlich gewürdigt); und es liegt auf der Hand, die Entwicklungsgeschichte von Lukács und Heidegger auf ihre Lask-Rezeption hin zu erforschen. Eine erste Perspektive auf die fraglichen Beziehungen habe ich in meinem Aufsatz „Lask, Lukács, Heidegger. The Problem of Irrationality and the Theory of Categories“ zu eröffnen versucht (demnächst in: *Emil Lask and the Search for Concreteness*, hrsg. von D. Chaffin, Evanston: Northwestern UP, 1992). – Ein anderes Forschungsgebiet ergäbe sich aus den Beziehungen zu Simmel; s. hierzu die Hinweise in meinem in Anm. 28 zitierten Aufsatz.

⁵⁴ Dies kann am Beispiel von Heideggers Erörterungen der Philosophie als Ur-wissenschaft aus dem Jahre 1919 und Lukács' Analysen der Erlebnismöglichkeit in seinen während des Ersten Weltkrieges entstandenen Heidelberger Entwürfen gezeigt werden. – „Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas [...] Der Sinn des Etwas besagt gerade: ‚Erlebbares überhaupt‘“, heißt es bei Heidegger (*Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 115, s. ebd., S. 75), und Lukács formuliert: „Die Erlebnismöglichkeit ist [...] die Einstellung der ‚Welt‘ gegenüber, wo die Erlebnishaftigkeit die Form ist, von der umfaßt die Gegenstände, als Gegenstände des Erlebens, gegeben sind“ (*Heidelberger Ästhetik*, S. 25). „In dem Etwas als dem Erlebbaren überhaupt haben wir nicht ein radikal Theoretisiertes und Entlebt“, das „Erleben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache [...], sondern ich selbst er-eigne es mir [...]“, führt Heidegger aus (*Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 116, 75), und Lukács seinerseits betont: „Die Psychologie ist [...] geradeso eine Homogenisierung, eine Abstraktion, eine Projektion auf eine bestimmte Ebene der Erkennbarkeit wie irgendeine andere Art der Wissenschaft [...] Die Psychologie muß, als die Wissenschaft vom Erlebnis, stets über das bloß Erlebnishaft hinausgehen, es in einer Weise zerlegen und wieder zusammenstellen, homogenisieren und ordnen, die dem erlebnishaften Wesen des Erlebnisses notwendig transzendent sein muß“ (*Heidelberger Ästhetik*, S. 24f.; s. hierzu Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 23: „Auch Psychologie ist Spezialwissenschaft“, S. 98: „Wie ist eine Wissenschaft von Erlebnissen als solchen möglich?“ und S. 87: „Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen. Man nimmt dieses als ein Selbstverständliches, zumal wenn man Wissenschaft und gar noch Erkenntnis-theorie treiben will“). Heideggers Frage nach einer vor-theoretischen Wissenschaft, die er auch als Ur-wissenschaft bezeichnet (z.B. ebd., S. 96), und Lukács' Überlegungen über die „Erlebnismöglichkeit“ sind, zumindest in der Art ihrer Fragestellung, grundsätzlich durch dasselbe Problem inspiriert: Es geht in beiden Versuchen um das Erreichen eines Wirklichkeitsniveaus, das jenseits oder von innen der durch theoretische Begriffe erreichbaren Wirklichkeit liegt, das, um erreicht zu werden, der Ausschaltung jeglicher theoretischer (positiv-wissenschaftlicher bzw. erkenntnistheoretisch-philosophischer) Einstellung bedarf, das jedoch irgendwie ihr zugrunde liegt und aus dem „das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt“ (*Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 96; vgl. Lukács, *Heidelberger*

angesichts des Lebenswerks einzelner Denker, sondern im Hinblick auf die Beurteilung der ganzen nachhegelschen Philosophie, inklusiv der von dieser der Philosophie zugewiesenen Aufgabe überhaupt, beträchtliche Parallelen zwischen den beiden Positionen gibt. Meinte Dilthey, die nachhegelschen „neuen unmetaphysischen Wesensbestimmungen der Philosophie“ folgendermaßen zu charakterisieren: „Wenn die Einzelwissenschaften das Reich der gegebenen Wirklichkeit unter sich aufgeteilt haben, [...] so entsteht eben hiermit ein neues Reich: diese Wissenschaften selber. Der Blick wendet sich vom Wirklichen zum Wissen von ihm [und so entsteht das neue Reich:] Theorie der Theorien, Logik, Wissenschaftstheorie“⁵⁵; so zeigt Heideggers zusammenfassende Beschreibung der neukantianischen Wende einen überraschend ähnlichen Charakter – allerdings mit einer ihm eigentümlichen Akzentverschiebung. Die „Genesis“ dieses neuen Reiches ist für Heidegger der „Verlegenheit der Philosophie“ zu verdanken, nämlich „bezüglich der Frage, was ihr eigentlich noch bleibt im Ganzen der Erkenntnis. Um 1850 ist es so“ – führt er aus –, „daß sowohl die Geistes- als die Naturwissenschaften die Allheit des Erkennbaren besetzt haben, so daß die Frage entsteht: was bleibt noch der Philosophie, wenn die Allheit des Seienden unter die Wissenschaften aufgeteilt ist? Es bleibt nur noch Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden“.⁵⁶ Was bei Dilthey neutrale oder gar zustimmende Beschreibung eines objektiv historischen Vorgangs war, wird bei Heidegger unter Verwendung ganz ähnlicher Formulierungen – bis in den Wortlaut hinein (z. B. „aufteilen“) – ausdrücklich negativ als Abfall umakzentuiert.⁵⁷ Ähnlich stellt Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* fest, die neuere Philosophie sei durch die „Ablehnung einer jeden ‚Metaphysik‘ (in dem Sinne einer Wissenschaft des Seins)“ charakterisiert – durch „die verschiedenen Formen [des] Verzichtes, die

Ästhetik, S. 34: „Jede wie immer geartete Systematisation schafft ein Subjekt [...]; die Persönlichkeit der Ethik, die Seele der Metaphysik, das Bewußtsein der Psychologie, ja selbst das Bewußtsein überhaupt der reinen Theorie kommen einander in dieser systematischen Funktion [...] gleich und stehen dem ‚ganzen Menschen‘ der Erlebnismöglichkeit als geschlossene Gruppe gegenüber“; Lukács' Begriff von „Homogenisierung“ entspricht hier Heideggers Begriff von „Entlebung“. Die Tendenz ist hier lebendig, gemäß der „zur Wirklichkeit – Natur sowohl wie Geschichte – nur vorgedrungen werden kann gewissermaßen im Überspringen der Wissenschaften“ (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 2).

⁵⁵ W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 357.

⁵⁶ Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4., erweiterte Auflage, Frankfurt a.M. 1973, S. 246. Siehe noch *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 68f. und *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 13ff., bes. S. 17 („die Erneuerung der Kantischen Philosophie, die Begründung des Neukantianismus, vollzieht sich unter ganz bestimmter Fragestellung, der wissenschaftstheoretischen“). Ferner „Heidegger: Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866“. *Philipps-Universität zu Marburg 1527 - 1927. (II.) Die Universität Marburg seit 1866 in Einzeldarstellungen*, Marburg 1927, S. 681 - 687, hier bes. S. 681.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch *Beiträge zur Philosophie*, S. 213: „Was nach Hegel kommt, ist philosophisch gesehen überall Rückfall und Abfall in Positivismus und Lebensphilosophie oder Schulontologie [...]“. Siehe noch *Einführung in die Metaphysik*, S. 34f.

Wirklichkeit als Ganzes und als Sein zu begreifen“.⁵⁸ „[...] Die Philosophie läßt – bewußt – die [...] Arbeit der Einzelwissenschaften unangetastet“. „[...] Ihre Rolle wird damit auf die Untersuchung der formellen Geltungsvoraussetzungen der – unangetasteten und unkorrigierten – Einzelwissenschaften beschränkt“. Neben „episodischen Strömungen bleibt [...] die Grundtendenz der [modernen] philosophischen Entwicklung: die Resultate und die Methode der Einzelwissenschaften als notwendig, als gegeben anzuerkennen und der Philosophie die Aufgabe zuzuweisen, den Grund der Gültigkeit dieser [sc. einzelwissenschaftlichen] Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen“. Angesichts dieser von der Philosophie im 19. Jahrhundert sich selbst in immer zunehmendem Maße zugewiesenen Aufgabe zu einem Bruch zu kommen bzw. sie im Vordringen zu der (als Geschichte vorverstandenen) Wirklichkeit durch das Überspringen der – seins- bzw. totalitätsvergessenen – Wissenschaften und Philosophien abzulehnen – auf welches Vordringen dann auf dessen Grund eine sachliche Kritik derselben einsetzen kann –: dies ist es, worauf es sowohl Lukács als auch Heidegger bei allen Verschiedenheiten ihrer Endpositionen ankommt.⁵⁹

Wenn für Heidegger nicht eine „nachhinkende“, sondern eine „produktive Logik“ für die in Krise geratenen Wissenschaften philosophisch nur fruchtbar und belangvoll sein kann – eine Logik, „die nicht, wie traditionelle Wissenschaftstheorie, hinter einem bestimmten Faktum einer zufälligen, historisch vorgegebenen Wissenschaft herläuft und sie auf ihre Struktur hin untersucht, sondern eine Logik, die vorausspringt in das primäre Sachfeld einer möglichen Wissenschaft und durch Erschließung der Seinsverfassung dieses Sachfeldes die Grundstruktur des möglichen Gegenstandes dieser Wissenschaft erst bereitstellt“⁶⁰ –, so ist auch für Lukács die Hoffnung „vergeblich“, „zu erwar-

⁵⁸ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 132f. Die folgenden Zitate ebd., S. 133, 121f. Vgl. hierzu bei Heidegger GA, Bd. 56/57, S. 27; Bd. 26, S. 199f.

⁵⁹ Das Vordringen zu der je unterschiedlich als Geschichte vorverstandenen Wirklichkeit ermöglicht es dann für beide Denker, in einem zweiten Schritt die Grundzüge einer *philosophischen* Kritik der Philosophiegeschichte zu entwerfen. Wenn Heidegger „die erste Möglichkeit einer *philosophischen* Geschichte der Philosophie“ bei Hegel festlegt [*Beiträge zur Philosophie*, S. 213, hierzu noch ebd., S. 221 und *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, S. 58], so ist das, was er zur Zeit von *Sein und Zeit* unter dem Titel „Destruktion der Geschichte der Ontologie“, später mit dem von „Seinsgeschichte“ versucht, mutatis mutandis ebenso eine philosophische Geschichte der Philosophie, wie er sie in Hegel feststellt. Was Lukács angeht, so gibt für ihn die marxistisch umakzentuierte – von Marxens Analyse des Fetischismus her neu interpretierte und der realen Geschichte zugrundegelegte – Hegelsche Dialektik den Leitfaden ab für eine philosophische Interpretation der Geschichte der – vornehmlich neuzeitlichen – Philosophie. Der Interpretation der verschiedenen Philosophien der Neuzeit wird so bei ihm eine philosophisch verstandene Geschichte zugrundegelegt, und dies ist genau das, was er mit der Behauptung meint: „Die Geschichte der Philosophie wird zur Philosophie der Geschichte“ (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 47).

⁶⁰ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 2f. Vgl. *Sein und Zeit*, S. 10f.

ten, daß der Zusammenhang des Ganzen [...] von einer zusammenfassenden Wissenschaft, von der [an den positiven Wissenschaften orientierten] Philosophie geleistet werden könnte. [...] dazu müßten [...] die spezialisierten Einzelwissenschaften nicht mechanisch zu einer Einheit verbunden, sondern durch die *innerlich vereinheitlichende, philosophische Methode auch innerlich umgestaltet* werden“.⁶¹ Eine – durch sachliche Kritik der bestehenden Wissenschaften und der an ihnen orientierten Philosophien vollzogene – Selbstverwandlung der Philosophie ist für beide von ihnen Voraussetzung dafür, daß eine produktive Umwandlung der in Krise geratenen Wissenschaften in die Wege geleitet werden kann.

Diese skizzenhaft dargestellten Parallelen dürfen indes die Unterschiede nicht in den Hintergrund treten lassen. Lukács orientiert sich an Hegel und Marx, die Geschichte hat auch bei ihm ein Subjekt, wenn nicht den Weltgeist, so doch das Klassenbewußtsein.⁶² Er fällt mithin letztendlich auf die erstarrte, in ihren Grundlagen unthematisiert gelassene Dialektik zurück. Heideggers Radikalität hingegen, seine hermeneutische Transformation der Phänomenologie läßt ihn nicht den Weg der Dialektik einschlagen, und führt ihn bis zu den Griechen zurück.⁶³

„Aus der verdinglichten Struktur des Bewußtseins“, so beginnt das philosophiegeschichtliche Kapitel von *Geschichte und Klassenbewußtsein*, „ist die moderne kritische Philosophie entstanden. Aus ihr stammen ihre spezifischen Probleme den früheren philosophischen Fragestellungen gegenüber. Eine gewisse Ausnahme bildet bloß die griechische Philosophie“.⁶⁴ – Die griechische Philosophie bildet nun eine gewisse Ausnahme auch für Heidegger, nämlich angesichts der Tatsache, daß die Frage nach dem Sein seit den Griechen in Vergessenheit gekommen ist.⁶⁵ Das Zeitalter, das für Lukács durch die Verdinglichung charakterisiert ist, ist für Heidegger durch die Seinsvergessenheit gekennzeichnet.⁶⁶ Wo man nach dem Sein zu fragen glaubte, richtete sich die Fragestellung in Wahrheit nach dem Seienden.⁶⁷ Der Beseitigung der Verdinglichung bei Lukács entspricht daher die Beseitigung der Seinsvergessen-

⁶¹ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 121. Hervorhebung nicht im Original.

⁶² Siehe z.B. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 217.

⁶³ Bereits in seinen frühen Vorlesungen wirft Heidegger der Dialektik vor, nicht radikal bzw. ursprünglich genug zu sein. Vgl. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 46; *Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 40, 110.

⁶⁴ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 122. „[...] die griechische Philosophie [hat] die Phänomene der Verdinglichung zwar gekannt, aber noch nicht als universelle Formen des gesamten Seins erlebt [...]“ (ebd., S. 123).

⁶⁵ *Sein und Zeit*, S. 2.

⁶⁶ Heideggers „Konstruktion der bisherigen Geschichte des Abendlandes ist, wie die des Hegelianers Marx, die Konstruktion einer ‚Vorgeschichte‘ vor einer kommenden Weltwende“, so formuliert Karl Löwith (*Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften*, Bd. 8, S. 166).

⁶⁷ Vgl. Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 2, S. 347ff.

heit bei Heidegger, d. h. das Stellen und Beantworten der Seinsfrage sowie die Ausarbeitung der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem. Für Lukács konnte die genannte Beseitigung nur als praktische Tat gelten, das philosophische Bewußtsein gelangt „bloß zur vollständigen gedanklichen Reproduktion“⁶⁸ von verdinglichten Seinsformen, das Reich der Freiheit bleibt ihm unzugänglich. Auch die Heideggersche Seinsfrage kam mit der Sprache der Metaphysik nicht durch.⁶⁹ Die Metaphysik selbst, d. h. dasjenige Denken, das beim Fragen nach dem Sein dieses schon ins Seiende verlegt hat,⁷⁰ sollte überwunden werden. Demgemäß sind beide Denker in die Politik verwickelt worden – obwohl, je den zuvor ausgearbeiteten Denkperspektiven entsprechend, Heidegger nur zögernd und vorübergehend, Lukács hingegen entschieden und unwiderruflich –: Es ging um die „Umwandlung“ bzw. „Umwälzung“ der „Gesellschaft“ bzw. des „deutschen Daseins“, und zwar wohl zum Zwecke der Beseitigung der Verdinglichung bzw. der Seinsvergessenheit.

Es kann kein Zweifel sein, daß Lukács' Verstrickung in die Politik viel tiefer und länger war als die Heideggers: Daß in der Sekundärliteratur und in den Medien doch immer noch oder immer mehr lediglich von Heidegger die Rede ist, liegt wohl an politischen Gründen. Lukács hat nun sein Engagement nie zurückgezogen.⁷¹ Heidegger wiederum konnte seinerseits gemäß seinen die Entschlossenheit betreffenden Ausführungen, denen zufolge „Gewißheit des Entschlusses bedeutet: Sichfreihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme“,⁷² seinen Entschluß aufgeben. Aus einer Lukács'schen Perspektive her kann man zwar gegenüber Heidegger geltend machen, dessen Begriff von Entschlossenheit bleibe inhaltslos, leer oder unverbindlich;⁷³ aus Heideggers Sicht ergibt sich jedoch das Gegenargument, das Sich-

⁶⁸ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 164.

⁶⁹ Vgl. *Brief über den Humanismus*, in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9, S. 328.

⁷⁰ „Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht, weil sie das Seiende als solches denkt“. „Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität [...], sei es [...] die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität“ (*Nietzsche*, Bd. 2, S. 350, 347).

⁷¹ Das liegt wohl an einem folgerichtigen Austrag (bis zum Opfer der eigenen moralischen Reinheit) der durch Dostojewski- und Hebbel-Lektüren inspirierten Schuld- und Opfer-Thematik. Siehe hierzu sowie zu den eigens politischen Aspekten beider Denkwege meinen Bonner Vortrag: „Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement“ (in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Bd. 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt a. M. 1991, S. 380 - 408), auf einige von dessen Thesen im folgenden rekurriert wird.

⁷² *Sein und Zeit*, S. 308. Siehe ebd., S. 391.

⁷³ Lukács selber hat auf dieses Argument rekurriert; s. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, S. 391: „Die Entschlossenheit ist [...] zur völligen Unwirksamkeit verdammt“. Siehe bereits bei Karl Löwith: „Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger“, in: *Les Temps Modernes*, November 1946, S. 347 („l'indetermination du contenu“), *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*,

bekennen zu einer Position, das nicht rückgängig gemacht werden kann („Right or wrong, my party“⁷⁴), ziehe den Verzicht auf Freiheit nach sich, damit das Blindwerden gegenüber dem Werden der Situation, welches den Menschen zu bloßem Instrument zu machen bedroht: Instrument nämlich im Sinne des ideologischen Ausgenutztwerdens; und Blindwerden, indem man – einmal im Zustand der angeblichen Erlösung – den lebendigen Kontakt mit dem Werden der Welt verliert.⁷⁵

Lukács' Weg führte ihn endlich zu Hegel zurück und bewirkte, daß er bei der Philosophie stehenblieb und Heideggers Radikalität nicht mehr richtig einzuschätzen vermochte. Heidegger hingegen gelangte mit seiner Radikalität bis zu den äußersten Grenzen der Sprache, endete bei der These des Endes der Philosophie.⁷⁶ Ob dies – ebenso wie Lukács' Rückfall auf Hegel – nur das

Sämtl. Schr., Bd. 8, S. 134 („Wozu man sich entschließt, bleibt in *Sein und Zeit* absichtlich unbestimmt [...]“), s. noch ebd., S. 64, ferner *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, *Sämtl. Schr.*, Bd. 2, S. 517. Bezüglich Heideggers möglicher Erwiderung sei auf eine Überlegung des kürzlich veröffentlichten Vortrags „Der Begriff der Zeit“ hingewiesen, die da lautet: „Vielleicht ist es kein Zufall, daß Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, daß wir sagen, es sei formal“ (*Der Begriff der Zeit*, S. 18).

⁷⁴ Siehe „Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx“, in: G. Lukács: *Schriften zur Ideologie und Politik*, ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz, Neuwied und Berlin 1967, S. 646 - 657, hier S. 649. Eine Antizipation des topos „Right or wrong, my party“ begegnet in den während des Ersten Weltkrieges in Heidelberg geschriebenen Aufzeichnungen zu Dostojewski. Vgl. G. Lukács: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlaß von Georg Lukács, hrsg. von J. C. Nyíri, Budapest 1985, S. 96: „Right or wrong, my country: historischer Begriff des Heldentums: nicht das Ziel ist wichtig, sondern *mein* Verhalten. Noch stärker im Vasallen: Mißbilligen und dennoch Solidarität“. Vgl. noch „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete“, in: *Ifjúkori művek*, S. 695 - 709, bes. S. 706, wo einem angeblich typisch ungarischen, seinem Sinne nach gleichgültig-stoischen Verhalten des „nil admirari“ die „Bereitschaft, auf die Knie zu fallen vor seinem [des Absoluten] Erscheinen“, leidenschaftlich entgegengesetzt wird.

⁷⁵ „Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes [...]“ (*Sein und Zeit*, S. 307). Deshalb kann Heidegger sagen, die der „Entschlossenheit zugehörige Gewißheit [...] kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß [...]“ (ebd.). Wäre der Mensch nicht frei „für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses“ (ebd., S. 391), so müßte er sich „auf die Situation versteifen“, das besagt u. a., sich angesichts deren möglichst totaler Wandlung täuschen bzw. eben blind werden. Auf diese Weise kann man von Heidegger her begriffliche Mittel gewinnen, um auf eine ansonsten schwer erklärbare Tatsache etwas Licht zu werfen – warum nämlich Philosophen, die sich zum Marxismus bekannten, *weil* sie in ihm das Reich der verwirklichten Freiheit, die Befreiung des Menschen bejahten, jahrzehntelang hartnäckig übersehen bzw. verkennen konnten, daß sich die Regime, in denen sie lebten und die sie so oder so unterstützten, mittlerweile in Freiheit völlig erdrückende Totalitarismen umwandelt hatten.

⁷⁶ Siehe *Zur Sache des Denkens*, S. 61 ff., bes. S. 63 f. Die Behauptung, „Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissance und deren Spielarten“ (ebd., S. 63) trifft für den späten Lukács völlig zu. Siehe hierzu fast kartesisch klingende Dualismen des späten Lukács wie die „Herrschaft des

Ausbleiben oder Verzögern des neuen Anfangs signalisiert, kann und (vielleicht) soll dahingestellt bleiben.⁷⁷ Von dieser Perspektive her gesehen stellen beide Denkwege – aus der Krise entspringend, durch sie hindurchgehend – eine Philosophie des „Übergangs“ dar – eine Einsicht, die beim marxistisch orientierten Lukács ohne weiteres klar hervortritt, die aber auch in bezug auf Heidegger aus den kürzlich erschienenen *Beiträgen* nur allzu klar zum Vorschein kommt.⁷⁸ Die konsequentere Philosophie des Übergangs ist allerdings

menschlichen Bewußtseins über den eigenen Leib“, „die Herrschaft des Ziele setzenden Bewußtseins über den gesamten sonstigen Mensch“, usw. (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, II. Halbband, *Werke*, Bd. 14, in Verbindung mit dem Lukács-Archiv Budapest hrsg. von F. Benseler, Darmstadt und Neuwied 1986, S. 90, 95; schon der Titel des Kapitels, „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen“, ist verräterisch, s. hierzu Anm. 25 oben).

⁷⁷ Vorliegender Interpretation selbst liegt jener sich am radikalen Geschichtsdenken orientierende sozusagen selbst-reflektierte Relativismus (oder Relativismus zweiten Grades) zugrunde, welchen wir Löwith folgend oben (s. oben S. 59, Anm. 44) bei Heidegger und Lukács diagnostizieren zu können meinten.

⁷⁸ Eines der Leitmotive sowohl der *Beiträge* wie auch des zur Zeit von deren Entstehung gehaltenen Kollegs Wintersemester 1937/38 bildet der „Übergang“ zum „anderen Anfang“: s. *Beiträge zur Philosophie*, S. 4f., 76, 114, 144 („andere[r] Anfang der abendländischen Geschichte“), 171, 177, 186 („wesentliche Wandlung der Geschichte“), 227ff., 309 („Vorbereitung des Übergangs in eine andere Geschichte des Menschen“), 423, 430 („übergängliche[s] Denken“), *Grundfragen der Philosophie*, S. 125 („Vorbereitung des Überganges zu einem ganz Anderen“), 133, 184 („den Übergang vom Ende des ersten Anfangs in den anderen Anfang vorzubereiten“), 190 („Übergang aus dem ersten Ende des abendländischen Denkens zu seinem anderen Anfang“), 215 („Möglichkeit des Anfangs einer ganz anderen Geschichte“), usw. Vgl. noch die zu dieser Zeit entstandenen und erst kürzlich edierten Auszüge Heideggers: „Die Bedrohung der Wissenschaft. Arbeitskreis von Dozenten der naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultät (November 1937)“, hrsg. von H. Tietjen, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24. - 28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, Bd. 1: *Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt a.M. 1991, S. 5 - 27, hier bes. S. 17 („Übergang – den Geist des Übergangs schaffen, scharf halten“). „Wenn Spengler vom Untergang des Abendlandes sprach“, schreibt Pöggeler, „so suchte Heidegger diesen Untergang als solchen und damit als möglichen Übergang zu fassen“ (*Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 327). Bei Lukács s. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 195, 234f. (Selbstaufhebung des historischen Materialismus als der Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft durch das Heraufkommen ganz anderer Gesellschaften), 249ff., 259f., („Übergangszeit“, „Überwindung der Wirtschaft als Wirtschaft“), *Frühschriften*, II, *Werke*, Bd. 2, S. 94 („wer weiß, welche Erschütterungen und Leiden jener Übergang verursachen wird, der [...] aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit führt?“), 107 („der Übergang aus der alten in die neue Gesellschaft“), 138 („Übergang von der ‚Notwendigkeit‘ zur ‚Freiheit‘“), usw. – Es ist der Orientierung an der radikalen Geschichtlichkeit eigen, daß sie gegen Disziplinen tiefes Mißtrauen hegt, aus denen sie das Ewig-machen bestimmter Seinszustände herauszulesen meint – vor allem gegen die Psychologie und die Soziologie. In *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist schon mit ziemlicher Eindeutigkeit dieser Gedanke vorhanden (siehe z.B. S. 170, 59 [„Die Gegenstände der Geschichte erscheinen als Objekte unveränderlicher, ewiger Naturgesetze“]; dieser Gedanke wird in stalinistischer politischer Praxis in den brutalen Versuch diktatorischer Elimination dieser so genannten „bürgerlichen“ Disziplinen umschlagen). Nun, laut den Erinnerungen Max Müllers lehnte Heidegger die „Soziologie und Psychologie als großstädtisch-dekadente Denkweisen“ ab. „Er sagte: [...] Die

die Heideggers, die den – wohl durch das Erleben der Krise katalysierten – Versuch des Selbstüberprüfens bzw. Sich-In-Frage-Stellens der Philosophie („Destruktion der Ontologieggeschichte“, „Überwindung der Metaphysik“) viel radikaler als Lukács zu Ende geführt hat und sich dementsprechend hütete, die Zukunft metaphysisch-rechnerisch voraussagen zu wollen.⁷⁹ Und

Soziologie macht aus der Geschichte ein ahistorisches System, und die Psychologie begreift überhaupt nicht, daß Geschichte nur verstehbar ist von den Ansprüchen, die sie an uns stellt [...].‘ Gegen die ‚bürgerliche‘ Philosophie polemisierte er, weil sie Wertphilosophie sei“ (M. Müller: „Martin Heidegger – Ein Philosoph und die Politik. Ein Gespräch“, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, S. 193f.). Siehe hierzu *Beiträge zur Philosophie*, S. 493: Das der Historie eigene „Feststellen dient einem Behalten, das nicht so sehr das Vergangene nicht entgleiten lassen will, als vielmehr das Gegenwärtige als das Vorhandene verewigen will. Verewigung ist immer als Strebnis die Folge der Herrschaft der Historie [...] Verewigung ist das Nicht-von-sich-(als einem Vorhandenen)-Loskommen einer geschichtsfernen Gegenwart“. Siehe hierzu noch die Zitate oben in den Anm. 37, 38, 39 und vor allem 40 und (in bezug auf Lukács) 43; zum Verhältnis von Wahrheit, Geschichte und Historismus das *Beiträge*-Zitat in Anm. 43.

⁷⁹ Es gehört zur konsequenten Durchführung des radikalen Geschichtsdenkens oder (wie in Anm. 77 oben genannt) des selbst-reflektierten Relativismus (kritisch hierzu, d.h. zu solcher „Überwindung des Historismus-Relativismus“, K.-O. Apel: „Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht“, in: *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1988, S. 91 - 142, hier: S. 104f.), daß weder das Wesen des Menschen noch – im Zusammenhang damit – das der Wahrheit dogmatisch verfestigt werden kann. Dieser Punkt bietet eine weitere Parallele zwischen Lukács und Heidegger. Daß der Marxismus die Verwandlung des Menschen anvisierte, ist bekannt (ob der Zusammenhang zwischen dieser Lehre und den Versuchen, sie totalitär zu verwirklichen, ein notwendiger ist, bedürfte jedoch einer weiteren Untersuchung); Lukács spricht z.B. S. 156 von *Geschichte und Klassenbewußtsein* von der „Erweckung des begrabenen Menschen“; s. noch die Hinweise auf das Dialektisch-werden des Wahrheitsbegriffes, das Dogmatismus und Relativismus als zusammengehörend sehen läßt (vgl. bes. folgende Betrachtung: „Die inhaltlichen Wahrheiten des historischen Materialismus sind [...] Wahrheiten innerhalb einer bestimmten sozialen und Produktionsordnung. Als solchen, aber nur als solchen, kommt ihnen unbedingte Geltung zu. Aber dies schließt nicht das Heraufkommen von Gesellschaften aus, in denen [...] andere Wahrheitszusammenhänge gelten werden“ [ebd., S. 234f.]). Eine nähere Thematisierung des Wahrheitsbegriffes findet sich jedoch bei Lukács nicht. In Heideggers kürzlich erschienenen *Beiträgen* sowie in den dazu gehörigen, bereits seit einigen Jahren zugänglichen *Grundfragen der Philosophie* hingegen lassen sich beide Punkte in wiederholt vertieften Analysen belegen. Zum Zusammenhang beider Punkte s. *Grundfragen der Philosophie*, S. 21 („[...] daß die Geläufigkeit der Wahrheitsauffassung als Richtigkeit so alt ist wie die Geläufigkeit jener ‚Definition‘ des Menschen [sc. als animal rationale] – daß somit die Bestimmung des Wesens der Wahrheit abhängt von der jeweiligen Bestimmung des Wesens des Menschen“), 149 („die Auffassung des Menschen [geht] mit seiner Stellung zur Wahrheit zusammen“), 150 („Wandel des Wesens der Wahrheit“, „Wandel der Stellung des Menschen inmitten des Seienden“), 214 („Mit der Bestimmung des Wesens der Wahrheit geht die Verwandlung des Menschen zusammen“); *Beiträge zur Philosophie*, S. 338 („Worum es sich bei der Wahrheitsfrage handelt [...] um eine Verwandlung des Menschseins“). Zur Wandlung des Menschen s. ebd., S. 2, 84, 113, 230, 294, 439, 456, 475; *Grundfragen der Philosophie*, S. 188, 214, 218. Zum Begriff

kraft dieses ihres Charakters hilft sie uns vielleicht mehr, den Übergang zu vollziehen: jenen Übergang, von dem man nach 100 Jahren von Krisen und Erschütterungen kaum behaupten könnte, er sei bereits vollzogen – wohl aber, er sei in seiner Idee durch die Versuche, ihn totalitär zu verwirklichen, fast völlig diskreditiert, dabei selber erschüttert worden. Indessen bleibt auch die Tatsache, daß die Bedingungen, die den Wunsch nach ihm hervorriefen und die bisherige Geschichte als geschlossenes, unfortsetzbares Ganzes sehen ließen, kaum als überwunden angesehen werden können.

von „echtem Übergang“ s. *Beiträge zur Philosophie*, S. 434. Wenn „das denkerische Werk im Zeitalter des Übergangs [...] ein Gang sein“ kann und muß „in der Zweideutigkeit dieses Wortes: ein Gehen und ein Weg zumal, somit ein Weg, der selbst geht“ (ebd., S. 83), so läßt sich wohl sagen, daß der späte Lukács diese Zweideutigkeit nicht aushalten wollte (oder konnte). Der Rückfall in die sich überlebte Metaphysik, wobei die radikale Konzeption einer Verwandlung des Menschenwesens wieder neuzeitlich-subjektivistisch zu verwirklichen versucht wurde, mit dem damit einhergehenden Wunsch, die prinzipiell unverfügbare Zukunft rechnerisch-kalkulatorisch zu sichern und womöglich zu manipulieren: es fragt sich, ob nicht eben dieser Rückfall den oben angedeuteten Zusammenhang zwischen jener Konzeption und ihrer totalitären Verwirklichung entstehen läßt.